BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bastholm, Christian,

Die natürliche Religion

Copenhagen [u.a. 1784
Ph.sp. 55
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042680-1
VD18 10611088-002

Ph. Sp. 55

Bastholm

Fl. 1351 i 6

<366300426400 10

<366300426400 10

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Sp. 55

Philos. Hist. 41.

R

Die

natürliche Religion,

wie solche

in

den Schriften der heidnischen Philosophen

gefunden wird.

Von

Mag. Christian Bastholm,

Doctor der Gottesgelahrtheit, Sr. Königl. Majestät zu Dännemark Confeßionarius, erster Hofprediger und Mitglied der Königl. Schwed. Gesellschaft Pro Fide et Christianismo.

Aus dem Dänischen.

Copenhagen und Leipzig 1784.

Verlegts Christ. Gottlob Proft,

Universitätsbuchhändler.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Der

Königl. Schwedischen Gesellschaft

Pro Fide et Christianismo,

wird dieses Werk

als ein Zeichen der Hochachtung

gewidmet

von

dem Verfasser,

Christian Basthołm.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

An den Leser.

Sollen wir mit einiger Gewißheit sagen können, was die Vernunft uns in Religions-Sachen lehren kann: so müssen wir weder der heidnischen Dichter noch der Christen Schriften, untersuchen. Die Ersten mengen Fabeln und philosophische Meinungen durcheinander, und für den Leser bleibt es allezeit ungewiß, was sie selbst davon geglaubt haben oder nicht; die christlichen Philosophen hingegen ziehen ihre natürliche Religion aus der Offenbarung, suchen in der Ver-

nunft den Grund für die Lehren, welche die Of-
fenbarung ihnen geschenket hatte, und weil sie
nun diese Lehren mit der Vernunft übereinstim-
mend finden, geben sie solche für der Vernunft
eigene Arbeiten aus. Aber, weil die Vernunft
diese Lehren der Offenbarung billiget, ist es darum
ausgemacht, daß die Vernunft, sich selbst über-
lassen, sie auch selbst finden könne? Um diese Fra-
ge zu beantworten; um die Kräfte der Vernunft
in Religionswahrheiten zu erkennen, ist es noth-
dig zu untersuchen, was die heidnischen Philoso-
phen, die des Lichts der Offenbarung beraubt wa-
ren, haben lehren können. Bey dieser Untersu-
chung entdeckt man erst der Vernunft enge Grän-
zen; siehet die Nothwendigkeit der göttlichen Of-
fenbarung, um die Vernunft zu leiten, ein, und
wird zur Dankbarkeit gegen das allgütige Wesen,
welches sie der Welt schenkte, aufgemuntert. Es
ist wohl wahr, daß es doch allemal ungewiß
bleibt, ob das schwache Licht, welches man hie
und da bey ihnen findet, nicht etwa eine Wirkung,
theils von den Traditionen von der noachischen

Re-

Religion; theils von der Juden heiligen Büchern und dem Gerüchte von dieses Volks Grundlehren sey. Aber wir können ihnen wohl die Ehre dieses kleinen Lichts lassen. Eine weit größere Dunkelheit, die dem Lichte zur Seite stehet, ist doch genug uns zu überzeugen, wie hoch die Welt einer göttlichen Offenbarung bedurfte, daferne der Mensch jemals zur Gewißheit derjenigen Wahrheiten kommen sollte, die ihm vor allen die wichtigsten und nothwendigsten sind.

Meinen Landsleuten diese Ueberzeugung zu verschaffen, habe ich dieses gegenwärtige kleine Werk ausgearbeitet, welches leicht zum Folianten hätte anwachsen können, daferne ich nicht gesucht hätte, beydes, des Lesers und des Verlegers zu schonen. Viele würden blos durch die Materie abgeschrecket worden seyn; noch mehrere wären vielleicht durch die Kostbarkeit des Werkes abgeschreckt worden. Um die möglichste Kürze zu erreichen, habe ich auch nur bey sehr wenigen Stellen diese Philosophen wörtlich angeführt. Ich ha-

be es dabey gelassen, blos ihre Meinungen anzuführen, und dagegen so genau, als es nöthig war, die Stellen citirt, damit der, welcher Lust dazu hat, solche selbst weiter nachlesen könnte, so wie ich sie selbst gelesen habe; denn was ich geschrieben, ist aus den Quellen selbst geschöpft. Habe ich sie auch gleich nicht alle ganz gelesen, wozu mehr als meine Lebenszeit erfordert würde: so habe ich doch in allen und soviel gelesen, als ich dazu genug hatte, ihre Meinungen in Religionssachen zu erkennen, und mich darauf allein eingeschränkt. Ihren Fortgang in andern metaphysischen, physischen, mathemathischen, astronomischen und politischen Wissenschaften, überlasse ich andern, deren Sache es ist, dergleichen Untersuchungen anzustellen.

Diejenigen Philosophen, die ich vorzüglich angeführt habe, sind Thales und Pythagoras, mit ihren Descendenten, welche billig für die rechten Stammväter aller Philosophen, die nach und nach unter den Griechen und Römern auf-

standen, angesehen werden müssen. Die Chaldäer und Perser rühmten sich wohl eines gewissen Zoroasters der der Erfinder ihrer Philosophie hat seyn sollen, aber man weiß nicht mit einiger Gewißheit, weder, wer dieser Zoroaster gewesen, noch wenn er gelebet hat, und eben so ungewiß ist sein Lehrgebäude. Die Egypter berühmten sich gleicherweise eines gewissen Thoyths, welchen die Griechen Hermes, und die Römer Mercurius nennten, der der Vater ihrer Philosophie hat seyn sollen; aber man weiß von ihm eben so wenig etwas mit Gewißheit, und viele sehen ihn für eine erdichtete Person an, die nie vorhanden gewesen ist. Von der alten indianischen Philosophie kann auch nicht vieles mit vollkommener Gewißheit gesagt werden. Man glaubt insgemein, daß die Indianer sie von den Egyptern gelernt haben, aber alle unsere Nachrichten von ihr, muß man aus griechischen und römischen Schriftstellern haben, welche theils mangelhaft, theils nicht zuverläßig sind. Dieselbe Ungewißheit hat man vom Or-

pheus, welcher gegen Ende des 2800sten Jahrs nach Erschaffung der Welt soll gelebt haben, und also ohngefehr 1200 Jahr vor Christi Geburt. Es ist streitig, ob er auch würklich da gewesen; einige läugnen es, andere behaupten es, und das letztere, nach meinen Gedanken mit mehrerem Grunde, ohngeachtet man ihm wohl Schriften angedichtet hat, zu welchen er schwerlich Verfasser gewesen ist. Weil diese bemeldeten Philosophen ungewiß sind, habe ich sie auch sehr selten angeführt, und mich vornemlich an die griechischen und römischen Philosophen, die von Thales und Pythagoras abstammen, gehalten. Wenn nun Thales in dem 34 Jahrhundert nach Erschaffung der Welt lebte, oder ohngefehr 600 Jahr vor Christi Geburt, und die eklectischen Philosophen, zu Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts nach Christi Geburt aufkamen: so enthält diese philosophische Religions-Historie einen Zeitraum von ohngefehr 900 Jahr, in welchem Zeitpunkte es fast unmöglich ist, zu sagen; ob

die

die Vernunft vor : oder rückwärts gegangen sey?

Aber ohngeachtet man mehrere Nachrichten von griechischen und römischen Philosophen hat, und mehrere Gewißheit von ihren Lehrgebäuden, als von den morgenländischen Weisen, nachdem ein großer Theil von ihren Schriften, in unsere Hände gekommen sind, und wir folglich in den Stand gesetzt worden, ihre Meinungen zu untersuchen: so haben diese doch auch ziemlich große Schwierigkeiten. Theils sind sie nicht einig in Verbindung gleicher Begriffe mit gleichen Worten; theils sind einige, unter welchen ich allein den Proclus und Plotinus anführen will, so undeutlich, daß man kaum glauben sollte, sie hätten selbst verstanden, was sie schreiben. Zum wenigsten scheinet es, daß sie unterweilen mit Fleiß ihre Meinungen in eine solche Finsterniß gehüllet haben, damit sie nicht ein jeder verstehen sollte. Ich habe desfals auch nur die Lichtstrahlen, die aus dieser Finsternis hervorscheis-

ſcheinen, aufgefangen, und theils die Stellen, wo ihre Meinungen keinem Zweifel unterworfen ſind, citiret, theils wo die Meinungen ungewiß waren, eine Stelle mit der andern verglichen, um zur Gewißheit zu kommen, oder auch andere Philoſophen zu Hülfe genommen, die ihre Meinung erkläret, und uns von ihren Lehrſätzen Nachricht gegeben haben.

Dieſe Dunkelheit, worein ſie die Wahrheiten ſo eingekleidet haben, könnte leicht verurſachen, daß man ihnen Meinungen aufbürdete, die ſie nie gehabt haben; aber dafür habe ich auch, ſo viel möglich, mich gehütet. Mit dem unpartheiiſchſtem Auge habe ich ſie geleſen, und beurtheilet. Niemand ſoll mich leicht beſchuldigen können, daß ich, um die Offenbarung vor der Vernunft zu erhöhen, ihnen Thorheiten, die ſie nicht hatten, aufgebürdet habe; aber keiner kann auch verlangen, daß ich, um die Ehre der Vernunft zu retten, ihre Lehren wider ihre Meinungen verdrehen, ihre Finſternis in Licht, und ihre

Thor-

Thorheiten in Weisheit verwandeln sollte. Ich habe nur gesucht einen glaubwürdigen historischen Bericht von ihrer Lehre zu geben, so wie ich sie gefunden habe, sie mag nun vernünftig oder unvernünftig seyn Und daß ich zu Zeiten, wiewohl sehr kurz, meine Betrachtungen über das Ungereimte ihrer Lehrsätze gemacht habe, geschah, theils vorzubauen, daß keiner durch sie verführt würde, theils auch zu zeigen, welchen Fortgang die Vernunft nun gemacht hat, nachdem sie aufgekläret und von dem höchsten Lichte geleitet worden, welches sie so sehr bedurfte.

Noch muß ich von dem Plane, den ich zu diesem Werke gemacht habe, Rechenschaft geben. Und gewiß es ist keine leichte Sache, einen Plan zu einem solchem Chaos von Meinungen, in erträglichere Ordnung zu bringen. Anfänglich wollte ich die Lehren der heidnischen Philosophen in einer chronologischen Ordnung angeführt haben, in den Gedanken, den Fortgang der Vernunft vom kleinern zum größern Licht daraus zu

zeigen, aber, bey der Vergleichung der folgenden Zeiten mit den vergangenen, wird man leicht merken, daß die Vernunft in demjenigen, was die natürliche Religion betrift, durchaus keinen Fortgang gemacht hat. In den folgenden Zeiten waren dieselben Irthümer, dieselben Vorurtheile, und dieselbe Finsternis, wie 600 Jahr zuvor, dieselben Zwiste, und dieselben unrichtigen Meinungen von der Gottheit, von Erschaffung der Erde, von Vorsehung, vom Menschen, von Unsterblichkeit der Seele. Wenn auch etwa ein oder der andere einzelne Philosoph einen vernünftigern Gedanken vor den andern haben konnte: so wurde er doch nie allgemein, nie wurde er ein Licht für die folgenden Zeiten, und nie machte man einen Schritt weiter auf der Bahn der Weisheit. Ich verließ daher diesen Plan, und dachte, diese Philosophen und ihre Meinung nach ihren verschiedenen Secten und Schulen einzutheilen, aber auch dieser Plan findet darin Schwierigkeit, daß diese Philosophen nicht allemal ihren Schulen treu sind. Alle Pythagoräer z. E.

haben nicht dieselbe Meinung vom Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes; alle Platoniker haben nicht gleiche Begriffe von der Gottheit u. s. w. Oft weichen die Schüler von dem Lehrgebäude ihrer Lehrer ab, und der eine Schüler von demselben Lehrmeister entfernt sich in einzelnen Meinungen von dem andern. Ich mußte daher, um dies kleine Werk in die best möglichste Ordnung zu bringen, den gegenwärtigen Plan wählen, und der Philosophen Lehren, in gewiße verschiedene Klassen nach Materien eintheilen. Aber, damit man doch wissen könnte, zu welcher Schule jeder Philosoph hingehörte, habe ich, um derer Willen, die die philosophische Historie nicht kennen, nicht allein an den mehrsten Stellen sie nach dem Philosophen oder der Schule, zu welcher sie gehören, benennt, sondern auch die beyfolgende Tabelle angefüget, wo die Philosophen, die im Werke angeführt sind, nach der Schule, zu welcher sie sich bekannten, hinter einander geordnet sind.

Dies ist der Plan, den ich in Ausarbeitung dieses Werks gefolgt bin, und die Ursache, warum ich diesen vor einem andern gewählt habe. Sollte ich nun mit dieser mühsamen Arbeit die Absicht erreichen, welche ich gesucht habe: so fühle ich mich reichlich belohnt, und erreiche ich sie auch nicht vollkommen, wie ichs wünsche; so weiß ich doch, daß ich in der besten Absicht gearbeitet habe, und dieses Bewustseyn muß dann zu meiner Beruhigung genug seyn.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Erste Abhandlung.

Von Gott.

Kapitel 1.

Seite

Unterschied zwischen der Religion des Volkes und des Philosophen. 1

Kapitel 2.

Einige sahen die Lehre von Gott als ungewiß an. 5

Kapitel 3.

Einige läugneten überall das Daseyn Gottes. 11

Kapitel 4.

Die meisten haben ein göttliches Wesen geglaubet, aber hatten größtentheils unrichtige Begriffe von selbigem. 19

Inhalt.

Seite

Kapitel 5.

Die meisten nahmen einen obersten Gott an, und ausserdem mehrere Untergötter. 30

Kapitel 6.

Die meisten sahen Gott für der Welt allgemeine Seele an. 46

Kapitel 7.

Alle hielten Gott für etwas materielles. 60

Zwote Abhandlung.

Von der Welt.

Kapitel 1.

Einige glaubten, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, und ein Ende nehmen würde; andere meinten, daß sie so, wie sie nun ist, von Ewigkeit her gewesen sey, und allezeit so, ohne Ende bleiben würde. 78

Kapitel 2.

Einige meinten, daß Gott die Welt erschaffen habe; andere, daß die Welt so von sich selbst oder durch Zufall entstanden sey. 96

Kapitel 3.

Alle glaubten, daß die Welt eine Materie wie Gott von Ewigkeit her sey. 110

Kapitel 4.

Die meisten legten der Welt eine Seele bey. 117

Inhalt.

Seite

Kapitel 5.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinungen von dem Ursprunge des physischen Uebels in der Welt. 124

Dritte Abhandlung.
Von der Vorsehung.

Kapitel 1.

Einige glaubten eine göttliche Vorsehung, andere läugneten solche. 135

Kapitel 2.

Einige vereinigten der Dämonen und Untergötter Regierung mit der Vorsehung; andere, das Schicksal und Ohngefehr. 142

Kapitel 3.

Einige glaubten eine allgemeine und besondere Vorsehung zugleich, andere läugneten letztere. 161

Vierte Abhandlung.
Vom Menschen.

Kapitel 1.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinung vom Ursprung des Menschen. 173

Kapitel 2.

Einige glaubten, der Mensch habe eine Seele; andere meinten, daß er keine habe; und andere, daß er mehr denn eine Seele habe. 182

Inhalt.

Seite

Kapitel 3.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinungen vom Ursprung der Seele. 192

Kapitel 4.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinungen von der Natur der Seele. 203

Kapitel 5.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinungen vom moralischen Bösen in der Seele. 215

Kapitel 6.

Von der Seele Unsterblichkeit. 226

Fünfte Abhandlung.

Von der wahren Glückseligkeit und den Mitteln solche zu erhalten.

Kapitel 1.

Von der wahren Glückseligkeit. 149

Kapitel 2.

Von der Tugend. 263

Erste

Erste Abhandlung.

Von Gott.

Kapitel 1.

Unterschied zwischen der Religion des Volks und der Philosophen.

Wenn man von der Religion der Heyden redet: so muß man einen Unterschied zwischen der Religion des Pöbels und des Philosophen machen. Dieser Unterschied scheinet nicht allezeit genug von denenjenigen bemerket zu werden, die die Lehren und Meinungen der Heyden mehr aus den Schriften der Dichter als der Vernunftweisen kennen. Jene enthalten des gemeinen Mannes, aber diese der Gelehrten Meinungen von Gott und göttlichen Dingen. Was jene lehrten, verwarfen diese, die solches für das ansahen, was es war, nämlich für Fabeln, die die Unwissenheit erfunden und der Aberglaube erhalten hatte. So spottet Plutarch mit den Fabeln der Poeten von den Uneinigkeiten und Gemüthsbewegungen der Götter. Er sagt, daß sie die Stätte, die die Götter bewohnen, als still und ruhig beschrieben, dagegen die Götter selbst, als solche abmahlten, die der

Uneinigkeit, dem Zorn und solchen Gemüthsbewegungen unterworfen wären, die sich nicht einmal für vernünftige Menschen schicken a).

Es wird auch eben nicht viel philosophische Kenntnis, oder eine gar zu außerordentliche Beurtheilungskraft erfordert, diese Fabeln einzusehen und zu verwerfen. Die Dichter müssen es selbst eingesehen haben. Sie dichteten nur, um der Denkungsart des Volks zu folgen, und den Lesern zu gefallen, welche größtentheils zu der Zeit, wie jetzt, mehr Geschmack an fabelhaften Erzählungen, als an gründlichen Kenntnissen, fanden. Aber, daß jene dreist genug waren, ihre Schriften mit so thörigten und unanständigen Fabeln von dem höchsten Wesen anzufüllen, und daß diese dergleichen Erdichtungen für Wahrheiten annehmen, und sie mit Vergnügen lesen konnten, das beweiset, wie wenige Ehrerbietung jene für die Gottheiten hatten, und welche unrichtige Begriffe sich diese von ihnen machten. — Daferne die Gelehrten diese Fabeln auch angenommen hätten: so wäre dies ein Beweis, daß sie keine Philosophen gewesen wären; aber daß sie sie verwarfen, ist auch eben kein Beweis, daß sie es waren. Man sollte doch glauben, daß ein gemeiner Menschenverstand einsehen könnte, daß Zorn, Gram, Rache, Misgunst, Zank, Streit, Unkeuschheit, solche Eigenschaften sind, welche nicht bey einem Wesen, das als das schönste, edelste und vollkommenste von allen Wesen angesehen und verehret werden muß, statt finden können.

Ferner, wie die Weisen der Heyden, die Fabeln der Dichter und des gemeinen Haufen von den Göttern verwarfen,

a) Plutarchus in vita Periclis Tom. I. pag. 173. Lutet. Paris. 1624. Siehe auch Cicero de Nat. Deor. libr. II. Sect. 70. Edit. Lambini 1646. wo er solches gleichfalls für poetische Fabeln erkläret. Und darinn sind alle heidnische Philosophen einig.

fen, so verwarfen sie auch selbst derselben Götter. Die meisten von ihnen nahmen wohl mehrere Götter an, welches unten gezeiget werden soll; aber darum nahmen sie nicht eben die Götter des gemeinen Volks an, die alle fabelhaft waren. Denn theils hatte man alle Dinge vergöttert, die einigen besondern Einfluß auf der Menschen Glückseligkeit hatten: so wurden Eintracht, Freyheit, Sieg und andre Dinge wie Gottheiten verehret; theils hatte man solche Menschen unter die Götter erhöhet, welche der Welt einige wichtige Dienste geleistet hatten, z. E. den **Hercules**, **Esculapius**, **Castor** und **Pollux**, und dadurch glaubte man, wie **Cicero** sagt, die Nachlebenden aufzumuntern, diesen nachzuarten b); endlich kleidete man die verschiedenen Theile und Abwechselungen der Natur in Nahmen von Göttern ein, und führte sie als so viel verschiedene handelnde Personen auf; so ward die Zeit **Saturnus**, der Aether **Jupiter**, die Luft **Juno** benannt u. s. w. c). So erklärten die heidnischen Philosophen die Götter des gemeinen Mannes und ihren Ursprung; sie erklärten sie folglich für Geburten von Unwissenheit und Aberglauben, und verwarfen sie.

Herodotus erläutert die Entstehung der Götter fast auf dieselbe Weise. Er sagt, daß er bey der Untersuchung gefunden habe, daß fast aller Götter Nahmen von den Egyptiern nach Griechenland gekommen wären d). Das kann auch einige Wahrscheinlichkeit haben. Gilt dies, just nicht von allen, welches **Herodotus** auch nicht sagt, so gilt es doch ohne Zweifel vom größten Theil, und

b) De divinat. lib. III. Sect. 50.

c) Cicero de Nat. Deor. Lib. II. Sect. 61--66. Perſaeus, ein Anhänger des Ceno Citticus, erkläret der Götter Ursprung auf gleiche Weise. Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 38.

d) Hiſtor. Lib. II. Cap. 50. Edit. Gronovii, Lugduni Batavorum 1715.

haben die Griechen die Nahmen der Götter erhalten; so haben sie auch wahrscheinlich mit den Nahmen zugleich die Götter selbst aus Egypten bekommen. — Die egyptischen Weisen legten sich vorzüglich auf die Kenntniß der Natur; ihre Erfindungen mahlten sie, kleideten solche in Bilder und Fabeln ein, und diese Bilderschrift, von Erdichtungen begleitet, konnte leicht in der Folge zu Erfindung verschiedener Götter Anleitung geben; zu einer Zeit, da die Menschen mehr sinnlich als vernünftig, und die ersten reinen Begriffe von der Gottheit, welche sie von ihren Voreltern geerbt hatten, gänzlich ausgelöscht waren. Dinge, welche anfänglich nur Sinnbilder von gewissen Wirkungen der Natur gewesen waren, wurden nachher selbstständige Götter, die man anbetete und verehrte.

Das Volk behielt diese Götter, und der Dienst, womit sie sie ehrten, war eben so unwürdig, wie der Begriff, den sie sich von ihnen machten. Die Philosophen hatten andere Begriffe von der Gottheit; aber die blieben größtentheils in ihren Schulen, und wurden nie die Religion des Volks. Die Stifter der griechischen Philosophie, **Orpheus**, **Thales** und **Pythagoras**, die ihre Philosophie von egyptischen Weisen gelernt hatten e), und solche wiederum unter ihren Landsleuten ausbreiteten, von welchen sie nachher zu den Römern übergieng, hatten wohl, so wie ihre Anhänger und Nachfolger, reinere und würdigere Begriffe von der Gottheit; aber ihre Begriffe waren doch nicht vollkommen richtig, nicht ganz übereinstimmend mit dem, was eine, von einer göttlichen Offenbahrung unterstützte, und aufgeklärte Vernunft uns von dem vollkommensten Wesen lehret, welches in folgenden soll bewiesen werden.

Kapi-

e) Diodori Siculi Biblioth. Hist. Tom. I. Lib. I. pag. 63. Edit. Rhodomani 1604. Clementis Alexandrini Stromat. Lib. I, pag. 300. Lutet. Paris. 1641.

Kapitel 2.

Einige sahen die Lehre von Gott als ungewiß an.

Diese Philosophen, die die Lehre von Gott ungewiß hielten, machen zwo Klassen aus. Einige sehen es für ganz ungewiß an, ob ein Gott sey, oder nicht; andere zweifeln eben nicht an dem Daseyn Gottes, aber glauben, man könnte nicht, und folglich müßte man auch nicht, etwas mit Gewißheit von der Gottheit sagen. Zur ersten Klasse gehören unter andern folgende:

Protagoras, ein eleatischer Philosoph, behauptete, daß man nichts mit Gewißheit von den Göttern wüßte, ob sie da wären; oder nicht da wären? und wie sie wären? f) **Aristo**, des **Ceno Citticus** Schüler, zweifelte ebenfalls am Daseyn Gottes g). — **Cicero** erkläret die Lehre von den Göttern für die schwerste und dunkelste, worüber die gelehrten Männer gezankt und streitige Meynungen gehegt hätten. Er selbst nimmt es nur, als die wahrscheinlichste Meynung, zu welcher uns die Natur leitet, an, daß es Götter gäbe h). **Sextus Empiricus**, der einer von den sogenannten sceptischen Philosophen oder Zweiflern war, siehet es für ungewiß und unerweißlich an, daß ein Gott seyn sollte. Einige, sagt er, lehren, daß Gott ein Körper sey; andere, daß er unkörperlich sey. Andere lehren, daß er eine menschliche Gestalt habe; wiederum andere läugnen dies. Einige sagen, er sey an einem gewissen Ort; andere, daß er nicht an einer Stelle sey; und unter denen, die ihm eine Stelle zu-

f) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 29.
g) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 37.
h) Cic. loc. cit. Sect. 1, 2.

gestehen, setzen ihn einige auf die Welt, und andere außer der Welt. Wie, setzt er hinzu, könnten wir da Gott mit dem Verstande fassen, wenn wir keinen gewissen Begriff, weder von seiner Substanz, noch Gestalt, noch von der Stelle haben wo er ist? i). Er meynt daher, daß man das Daseyn der Götter nur darum erdichtet habe, um die heimlichen Verbrechen zu verhindern, die zu hemmen, die Gesetze nicht im Stande wären k).

Die Art dieses Philosophen zu schließen, ist elend, daß es darum ungewiß seyn sollte, ob ein Gott wäre, oder nicht, weil die Philosophen nicht in der Bestimmung, wer dieser Gott sey, einig werden können. Da würde keine Wahrheit zur Gewißheit werden. Was wir mit unsern eigenen Augen sehen, und mit unsern eigenen Ohren hören, würde da zweifelhaft bleiben; denn kaum giebt es eine Wahrheit, worüber nicht einige Philosophen gestritten hätten. Man hat ja auch die Fragen bestritten, ob der Mensch Sinne habe; ob die Dinge, die wir sehen und hören, durch die Augen und Ohren gehen, oder ob diese Empfindungen bloße Wirkungen der Seele wären? — Man zweifelt wohl kaum daran, daß ein wohleingerichtetes Haus einen Baumeister gehabt habe, weil die Nachrichten von demselben verschieden, und sich widersprechen, weil man ihm unterschiedene Nahmen giebt, ihm verschiedene Geburtsörter beylegt u. s. w. Die Gewißheit von des Baumeisters Arbeit beruhet nicht auf der Zeugen Uebereinstimmung, in Beschreibung seines Nahmens, seiner Gestallt, seiner Denkungsart. Von der Einrichtung des Gebäudes schließe ich auf den Meister, der es einrichtete. Um diesen Schluß zu machen, ist es mir gleichgültig, wie er heißt, oder aussiehet. Dasselbe gilt von dem Daseyn Gottes. Wenn auch zwey nicht

einig

i) Pyrrhon. Hypotypos. Lib. III. Cap. I. Edit. Fabric.
k) Lib. IX. I. adversus Physicos Sect. II.

einig werden können, in der Beschreibung, wer Gott ist? so bleibt es darum doch nicht weniger gewiß, daß ein Gott ist. Das Daseyn eines Gottes, wie es auch mit diesem Gott ist, bleibt mir darum eben so gewiß, als es gewiß und unläugbar ist, daß es eine Welt giebt.

Aber so, wie einige meynten, man könne nicht mit Gewißheit sagen, ob es einen Gott gäbe, oder nicht, so zweifelten andere wohl eben nicht am Daseyn eines Gottes; sie glaubten nur allein, man könne nichts gewisses von der Gottheit sagen. Ein Philosoph, mit Nahmen **Simonides**, da er von **Hiero** gefragt wurde, wer Gott wäre? bat sich erst einen Tag zur Antwort aus. Den Tag darauf erbat er sich zween Tage, und so verdoppelte er beständig die Zahl. Da ihn **Hiero** um die Ursache dieser Aussetzung fragte, antwortete er: weil mir es um so dunkeler wird, je länger ich darauf denke l). — **Melissus**, ein eleatischer Philosoph, glaubte gleichfalls, daß man nichts gewisses von den Göttern sagen dürfe, da man keine Kenntniß von ihnen hätte m). — **Socrates** und sein Schüler **Plato** sollen, nach des **Cicero** Bericht, eben so ungewiß gewesen seyn, was sie von Gott sagen sollen, und geglaubet haben, man dürfe nicht untersuchen, wer er sey n). — **Proclus**, einer der Ausleger des **Plato**, glaubet auch, daß es schwer sey, den Schöpfer und Vater der Welt zu finden, und daß es unmöglich sey, ihn allen bekannt zu machen o).

Daß es diesem Philosophen schwer gewesen, den Schöpfer der Welt zu finden, und unmöglich, ihn allen bekannt zu machen, wird man auch nicht so wunder-

l) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 60.
m) Diogenes Laertius de vitis clarorum philosophorum, Lib. IX. Segm. 24.
n) Cic. de Natur. Deorum, Lib. I. Sect. 30. 31.
o) In Platonis Theologiam Lib. V. Cap. XXVIII.

bar finden, wenn man allerwärts in seinen Schriften das Dunkle und den Nebel siehet, in welchen er selbst die Lehre von der Gottheit einhüllet. Kein Vernünftiger und Unpartheyischer kann wohl zweifeln, daß Paulus mehr Recht habe, wenn er meynt, Gott habe sich so deutlich in seinen Geschöpfen geoffenbaret, daß man ihn gleichsam fühlen könne p), unläugbar mehr Recht habe, wenn er behauptet, daß Gottes unsichtbare Eigenschaften, seine ewige Macht und Gottheit an der Bildung der Welt, an seinen Handlungen erkannt und gesehen werden; dergestallt, daß auch die Heiden keine Entschuldigung haben, wenn sie ihn nicht erkennen q). Können wir auch gleich nicht sagen, was Gott ist: so können wir doch mit Gewißheit sagen, was er nicht ist. Können wir auch nicht alles sagen, was von Gott kann gewust und gesagt werden; so können wir doch viel von ihm sagen, und das mit der vollkommensten Gewißheit. Mit Gewißheit können wir sagen, daß er alle mögliche Vollkommenheiten besitzet, das ist, alle die Vollkommenheiten, die in sich selbst möglich sind, und in einem und demselben Wesen vereiniget seyn können. Mit Gewißheit können wir sagen, daß er alle seine Vollkommenheiten im höchsten Grade besitze, und nicht allein vollkommener ist, als alle seine Geschöpfe, sondern auch so vollkommen in seiner Natur, daß kein Wesen vollkommener kann gedacht werden. Denn besäße er nicht alle mögliche Vollkommenheiten im allerhöchsten Grade: so könnte man sich ein Wesen gedenken, das noch vollkommener wäre. Sein Wesen hätte also Gränzen; er wäre folglich endlich in seiner Natur, und nur das trefflichste Wesen der Schöpfung, aber nicht der Schöpfer selbst. Das können wir also auch mit Gewißheit sagen, daß Gott ist unbegränzt in seinen Wesen; unendlich in seinen Eigenschaf-

p) Apostg. 17, 27.
q) Röm. 1, 20.

schaften; ewig in Hinsicht seines Daseyns; denn hätte er einen Anfang gehabt, wer sollte ihm den gegeben haben? unendlich in seiner Allwissenheit, unbegränzt in seiner Allgegenwart. Wie diese Eigenschaften in der Gottheit sind; oder wie sie wirken? das wissen wir nicht; wie Gott bey seiner Allwissenheit überschauet, bey seiner Weisheit ordnet, und bey seiner Kraft in alle Dinge wirket, das wissen wir auch nicht; aber, daß er nothwendig alle Dinge kennen, und auf alle Dinge wirken müsse; daß er nothwendig besitzen müsse Ewigkeit, Allmacht, Weisheit, Allwissenheit, Allgegenwart, Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, kurz alle mögliche Vollkommenheiten, das können wir wissen, und mit ungezweifelter Gewißheit wissen; denn das ist eine natürliche Folge des Begriffs, den wir uns von einem Gotte, als dem allervollkommensten Wesen, machen müssen. Eine einzige dieser Eigenschaften der Gottheit läugnen, ist so viel, als die Gottheit selbst verläugnen, oder sich einen Gott denken, der nicht Gott ist. Man muß sich daher billig wundern, wie einige Philosophen auf den Gedanken haben fallen können, daß man nicht etwas mit Gewißheit von der Gottheit sagen könne, und daß es unmöglich seyn sollte, Gott allen bekannt zu machen.

Aber ehe ich dieses Kapitel endige, muß ich noch einen Gedanken des **Galenus** anführen, der einer von den sogenannten eklektischen Philosophen war. Dieser Philosoph schloß wohl ganz richtig von der wundervollen Einrichtung dieser Erde, daß ein Gott seyn müsse, der alle Dinge eingerichtet habe, aber er scheint nicht allein, wie die obangeführten, ungewiß darinn zu seyn, welchen Begriff er sich von Gott machen sollte, sondern er siehet auch die Frage von Gott als wenig bedeutend an. Er sagt, daß dies allein den Philosophen, die die theoretische Philosophie abhandelten, zukomme, diese Frage zu untersuchen, welche, nach seiner Meynung, nichts zu den Sitten und den bür-

gerlichen Handlungen beytrage. Z. E. alle diese Fragen, ob die Welt geschaffen sey, oder nicht? und wenn sie geschaffen ist; ob ein Gott sie geschaffen habe? oder ob sie von keinem Gotte geschaffen worden, sondern durch einen Zufall? durch eine Ursach? die weder Vernunft noch Kunst besitze. — **Diese Fragen**, saget er, **thun nichts dazu, daß man seinem Hause wohl vorstehe, oder aufs allgemeine Beste sehe, oder lebe, wie man müsse mit seinen Verwandten, Mitbürgern und Fremden leben** r).

Wie weit dieser **Galenus**, als Arzt, des Menschen physische Natur gekannt habe, kann ich nicht beurtheilen; aber des Menschen moralische Natur hat er gewiß nicht gekannt. Er glaubt, die Kenntniß von Gott habe keinen Einfluß auf die Sitten und des Menschen bürgerliche Pflichten, und folglich sey diese Kenntniß eine Wissenschaft, womit sich allein der Verstand beschäftigen müsse. — Er hätte Recht, wenn nur die Folgen unserer Handlungen allein hinlänglich wären, uns zur Tugend und Erfüllung unserer Pflichten aufzumuntern, hinlänglich, uns von Lastern und derselben, beydes heimlichen und offenbaren Ausübung, abzuschrecken. Doch, ich setze, auch dies wär möglich, so würden doch die Bewegungsgründe, welche aus dem Daseyn Gottes, seiner Allwissenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, seiner Oberherrschaft, seinen Beyfall und Misvergnügen, seiner Strafe und Belohnung sowohl in der Zeit, als in der Ewigkeit, genommen werden; diese Bewegungsgründe würden doch nicht überflüßig werden. Es können darauf nicht genug Kräfte verwendet werden, das menschliche Herz vom Laster zurück zur Tugend zu führen; es im Kampfe der Tugend gegen mächtige Versuchungen zu stärken, und es in der Ausübung solcher Pflichten zu unterstützen, die man lieber übertreten möch-

r) Loc, cit. Cap. VII.

möchte. Aber nun ist es nicht einmal möglich, daß der Tugenden Güte, und der Laster böse Folgen, allein und durchgängig die Erfüllung unserer Pflichten bewirken können. Es giebt verborgene Laster, die nicht allein dem Richterstuhl der Obrigkeit entgehen, sondern welche auch keine merklichen Folgen haben, oder deren unangenehme Folgen leicht durch das Angenehme überwogen werden, so die Laster versprechen. Es giebt beydes öffentliche und heimliche Tugenden, die keinen Lohn finden, wenigstens keinen andern, als das frohe Bewustseyn, daß man seine Pflichten erfüllt habe; aber wie viele dieser erhabenen Seelen giebt es wohl, die Trotz des Antriebs der Temperamente und der Welt-Vorurtheile ihre Pflichten erfüllen können, auch da, wo Verhöhnung und Verfolgung ihr Lohn wird, und das allein um des Bewustseyn und des ruhigen Gewissens-Zeugnißes willen, sie erfüllet zu haben? Und wie oft wird ein Mensch nicht in diese Umstände gesetzt? Hier ist es, wo die Kenntniß von Gott sich wirksam beweisen muß, die Kenntniß seines hohen Beyfalls, mit welchem er die Tugend krönet, und von seiner Gerechtigkeit, nach welcher er einmal das Laster nothwendig bestrafen muß. Folglich zu behaupten, die Kenntniß von Gott sey in Hinsicht der Ausübung unserer Pflichten gleichgültig, ist eben so viel, als einen Mangel an Kenntniß des Menschen verrathen, und sich in eine bessere Welt gesetzt zu seyn glauben, als in der wir uns wirklich befinden.

Kapitel 3.

Einige läugnen überall die Gegenwart Gottes.

Wie einige glaubten, daß man die Frage: ob ein Gott sey, oder nicht? nicht mit Gewißheit beantworten könne: so gab es andere, die solchen durchaus läugneten, obschon

obschon die Zahl derer, von welchen man es mit Gewißheit sagen kann, eben nicht gros ist. Man hat wohl viele unter den Weltweisen der Heyden für Gotteslaugner erkläret; aber einem Theil davon hat man sonder Zweifel unrecht gethan. Denn daß sie sich entweder einen unrichtigen Begriff von der Gottheit gemacht, oder auch zuweilen auf eine solche Weise ausgedrückt haben, die der Gotteslaugnung gleich sah, ja auch oft in ihren Schriften Gott und die Welt so durcheinander gemenget haben, daß man glauben sollte, beyde hätten eins und dasselbe gemacht, daraus folgt nicht, daß sie das Daseyn eines göttlichen Wesens abgelaugnet hätten. Unten werde ich Gelegenheit finden, zu zeigen, daß sie oft die Sonne, den Mond, die Gestirne, Götter genannt haben, und doch nicht unter die Gottesverlaugner gerechnet werden können.

Aber es giebt auch verschiedene, die wirklich diesen Namen verdienen; unter welchen ich anführe den **Diagoras**, einen eleatischen Philosophen, den **Theodorus** und **Evemerus Tegeata**, beyde cyreneische Philosophen; desgleichen den **Critias Athenienſis**. — Man kann sich wohl nicht allemal darauf verlassen, wenn ein Philosoph den andern einen Gottesverlaugner nennt, denn oft behaupteten sie, daß einer das Daseyn Gottes laugnete, wenn er Gott nicht so lehrete, wie sie ihn sich vorstellten, oder so, wie man im allgemeinen unter dem gemeinen Manne sich Gott dachte. Doch hat man so viele Zeugnisse von ihrer Gottesverlaugnung, daß man nicht daran zweifeln kann, sie haben Gott von der Welt weg philosophiret s). — Kaum ist es auch einigen Zweifel unterworfen, daß **Plinius** das Daseyn Gottes gelaugnet habe. Er lehret, daß die Welt Gott selbst, ewig und unermeßlich sey,

s) Sexti Empirici Pyrrhon. Hypotypos. Lib. III. cap. 24. Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 1. 2. Plutarchus de placitis philosophor. Lib. I. cap. VII.

sey, daß sie weder gemacht worden, noch vergehen werde; daß es ein Werk der Natur, und die Natur selbst sey t). — **Sextus Empiricus** stellt sich wohl nur, als ob er ungewiß sey, ob ein Gott sey, oder nicht? aber nichts desto weniger läugnet er es ausdrücklich, wenn er sagt: daß man das Daseyn der Götter erdichtet habe, um die heimlichen Verbrechen zu verhindern, die zu hemmen, die Gesetze nicht im Stande wären u). — **Epiphanias** sagt, daß **Diogenes Cirenäus** durchaus der Gottheit Daseyn geläugnet habe x); das nemliche sagt er vom **Protagoras**, aber nach **Cicero's** Meynung y), hat er nur daran gezweifelt.

Nach dem Unterricht, den uns **Cicero** vom **Anaximenes**, einem jonischen Philosophen giebt z), hat man auch Grund, nicht anders von ihm zu glauben, als daß er ein Gottesverläugner gewesen. Er lehrte, die Luft sey Gott, dieser Gott sey geboren, unermeßlich, unendlich, und allezeit in Bewegung a). Nach des **Pseudo-Origenes** Zeugniß soll er auch gelehrt haben, daß die Luft unendlich wäre, und sie das Grundwesen aller Dinge sey; daß alle Dinge, welche sind, gewesen sind und seyn werden, beydes Götter und göttliche Dinge, ihren Ursprung aus ihr haben b). — Durch Götter verstehet **Anaximenes**, wahrscheinlicher weise, nichts anders, als die Sonne, den Mond und die Gestirne. Diese haben, nach

t) Hist. Nat. Lib. II. cap. I.
u) Lib. IX. I, adversus physicos Sect. II.
x) Adversus haeres. Lib. III. Tom. II. pag. 1088.
y) De Nat. Deor. Lib. I. Sect. 1. 2.
z) Dieser Anaximenes war ein Schüler und Nachfolger des Anarimander. Er lebte in der 55. Olympiade. Suidas ad vocem Anaximenes.
a) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 26.
b) Origenis philosophumena cum notis Wolfii, cap. VII. pag. 61.

nach seiner Meynung, ihren Ursprung aus der Luft, als aus dem Grundwesen aller Dinge; dieses Grundwesen soll Gott seyn, und dieser Gott soll geboren seyn.

Wenn man dieses mit einander vergleicht: so kann man keinen andern Sinn darinn finden, als daß **Anaximenes** ein Gottesverläugner gewesen. Einige halten seinen Lehrer **Anaximander** auch dafür; aber dies Urtheil hat meinen Gedanken nach, nicht so viele Gewißheit. Eben so wenig kann man dies mit Gewißheit von einem gewissen **Prodicus**, welchen **Epiphanius** anführt, sagen. Er erklärte wohl die vier Elemente, sammt Sonne und Mond, für Götter, von welchen er lehrte, daß durch sie des Lebens Kraft in alle Dinge käme. Aber aus diesem allein läßt sich nicht beweisen, daß er ein Gottesläugner gewesen. In der Folge wird es bewiesen werden, daß viele die Sonne, den Mond und das Gestirne Götter genannt, aber doch darunter den göttlichen Geist, der in diesen Himmelskörpern sey, und sie besele, verstanden haben. Vielleicht hat dieser Philosoph dasselbe gemeynt, und also wäre er doch kein Gottesverläugner.

So giebt es verschiedene, die sich der Gottesverläugnung bey der Undeutlichkeit, womit sie sich ausgedruckt haben, billig verdächtig machen, aber von welchen man solches doch nicht mit vollkommner Gewißheit bekräftigen darf. — Zu diesen kann man den **Empedocles** rechnen, der nach **Cicero's** Bericht gelehrt haben soll, daß alles aus vier Naturen bestünde, und daß diese vier Naturen Gott wären c). — Hieher könnte man auch billig den **Parmenides**, einen eleatischen Philosophen rechnen, in sofern es sonst richtig ist, was **Clemens Alexandrinus** von ihm sagt, daß er beydes, das Feuer und die Erde für Gott ansähe d). Das Feuer für Gott zu halten,

c) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 29.
d) Admonitio ad gentes pag. 42. Lut. Paris. 1641.

halten, war nach der Denkungsart jener Zeit keine Gotteslästerung; macht er aber die Erde zugleich mit zu Gott: so muß man billig glauben, daß er die Welt selbst für Gott angesehen, und daß er folglich ein Gottesverläugner gewesen, der kein höheres Wesen erkannt habe, als die Materie. Aber ich finde nirgends, daß er diese Meynung sollte gehabt haben. **Cicero** saget nichts weiter von ihm, als daß er Gott für ein Feuer oder Licht angesehen habe, welches die ganze Welt umgäbe e).

Xenophanes, Stammvater der sogenannten eleatischen Secte f), hat sich mehr der Gottesverläugnung verdächtig gemacht, und weniger zu seiner Vertheidigung für sich. Nach dem Berichte, den **Cicero** von ihm giebt, bestünden alle Dinge aus einer und derselben Materie, die ewig, kugelrund und Gott selbst seyn sollte g). **Diogenes Laertius** giebt ihm das nemliche Zeugniß, daß er solle gelehrt haben: Gottes Substanz wäre kugelrund h). Ein anderer sagt von ihm, er lehre, daß nichts gebohren werde, oder vergienge, oder bewegt werde, und daß das Ganze Eins, oder eine einzige Substanz und ohne Veränderung wäre; daß Gott ewig und Eins, und allerwärts Eins und unendlich, und rund, und den Sinnen offenbar sey i).

Sollten

e) De Nat. Deor. Lib. I. Sect. 28.

f) Die eleatische Secte machten zwo Klassen von Philosophen aus. Die eine behandelte die Sachen mehr metaphysisch, die andere mehr physisch, und waren einander in vielen Dingen sehr entgegen. Zu der ersten Klasse gehöret Xenophanes, Parmenides, Melissus und Zeno Eleates; zu der letzten Leucippus, Democritus, Protagoras und Anararchus. Bruckeri Hist. Critic. Philos. Tom. I. P. II. Lib. II. cap. XI.

g) Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 118.

h) De vitis clar. philosophor. Lib. IX. Segm. 19.

i) Origenis Philosophumena cap. XIV. pag. 95.

Sollten wir nach diesen Zeugnissen urtheilen, so wäre **Xenophanes** unläugbar ein Gottesverläugner, und erkennete keinen andern Gott, als die Welt selbst; aber von einer weit bessern Seite wird er durch den **Hesychius** vorgestellt. Er sagt, er habe gelehrt, daß Gottes Substanz kugelrund sey, und nicht einige Gleichheit mit dem Menschen habe; daß er aber alles sähe und hörte, und daß Sinn, Verstand und Ewigkeit alles wäre oder ausmache k). — Wenn dies seine Lehre gewesen ist; wenn er von einem Sinne und Verstande in der Welt, und von einem Wesen, welches alles sähe und hörte, geredet hat: so hat man einige Ursach zu glauben, daß er doch, so, wie viele andere Philosophen, eine Seele in der Welt angenommen habe, die mit der Materie Gott ausmache, und folglich wäre er im eigentlichen Verstande kein Gottesverläugner.

Unter denen, die der Gottesverläugnung verdächtig sind, und welche man doch weder mit Gewißheit desfalls beschuldigen, noch rechtfertigen kann, ist **Hippocrates**. Sollte man ihn nach ein oder der andern Stelle seiner Schriften beurtheilen: so würde man leicht glauben, daß er mehr abergläubig als irrgläubig gewesen sey. Z. E. Wenn er befiehlt, daß man unter gewissen Umständen die Sonne, den Jupiter, die Minerva, den Mercurius, Apollo und andere anbeten solle l). Aber, da er ein Schüler des **Metrodorus** war, der wiederum des **Democritus** Schüler gewesen m): so hat man mehr Ursache ihn für irrgläubig als abergläubig zu halten, und mit gutem Grunde darf man vermuthen, daß er dergleichen und mehreres, so nach Aberglauben schmeckt, geschrieben habe, um sich nach dem gemeinen Manne zu richten. Schwer und fast ganz unmöglich ist es, etwas gewisses von seiner Religion

zu

k) De Philosophis ad voc. Xenophanes.
l) De Insomniis Sect. IV.
m) Suidas ad Voc. Democritus.

zu sagen, da er nirgends seine Meynung deutlich genug ausgedruckt hat. Er spricht wohl hier und da von der Wärme, als der wirkenden Ursache aller Dinge, und in einer andern Stelle nennet er wohl das Wort: **göttlich**; aber nicht so deutlich, daß man mit Gewißheit sagen kann, ob seine Gottheit nicht etwa die Wärme oder das Feuer gewesen sey. Das ist das Beste, daß es uns gleichgültig seyn kann, ob der gute **Hippocrates** ein Gottesverläugner gewesen ist oder nicht. So viel ist gewiß, daß es einem Arzte und Naturkundigen am wenigsten verziehen werden kann, wenn ers ist, denn niemand als er, hat mehr Gelegenheit, täglich den Schöpfer in den Geschöpfen zu schauen.

Es ist nicht meine Absicht mit gegenwärtiger Schrift, die irrigen Meynungen der heidnischen Philosophen zu widerlegen. Ich will sie nur anführen, und im allgemeinen ist es genug, solche zu zeigen, um sie zu widerlegen. Ich sollte auch nicht glauben, daß es in unsern Zeiten nothwendig wäre, Beweise zur Widerlegung derjenigen, die das Daseyn eines göttlichen Wesens läugnen, zu führen. Eine Sache, die keinesweges zweifelhaft ist, mögte man, wie **Cicero** sagt, vielleicht eben dadurch zweifelhaft machen, wenn man sie beweisen wollte o). Man bedarf keines bessern Beweises, als den, welchen ein gewisser Philosoph brauchte, um einen Gottesverläugner zu überzeugen. Nach vielen fruchtlos angeführten Beweisgründen, setzte er einen Globus in seine Studierstube; er versicherte, daß solcher in der Nacht durch zufällige Vereinigung der Partikeln die in Bewegung gesetzt worden, von sich selbst entstanden wäre. Der Gottesverläugner sah das Lächerliche und Unmögliche dieses Vorgebens ein, und ward dadurch dahin

n) Mosheims Anmerkungen zu Cudworthi Systema Intellectuale Tom. I. Cap. III. §. 7.

o) De Nat. Deor. Lib. III. Sect. 10.

hin gebracht einzusehen, wie viel mehr es unmöglich seyn müsse, daß der ganzen Welt künstliche und weisheitsvolle Maschine auf gleiche Weise ihren Ursprung sollte genommen haben. Wer diesen Beweis nicht annehmen will, läßt sich kaum durch einen andern überzeugen; bey ihm muß der Fehler mehr im Herzen als Verstande liegen.

Dies ist auch der gewöhnliche Beweis, den die heidnischen Philosophen, welche einen Gott glaubten, für das Daseyn der Gottheit anführen. — **Cicero** meynet wohl, daß allen Menschen ein angebohrner Gedanke von Gott eingepflanzt sey, und macht daraus den Schluß, daß ein Gott seyn müsse, da fast alle Menschen nicht allein Philosophen, sondern auch Ungelehrte, in dieser Meynung übereinstimmen. Allein dieser Beweis hat nicht viele Stärke. Aufs höchste giebt er nur dieser Lehre einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit. Richtiger urtheilet er in einer andern Stelle, wo er sagt, daß Gott aus der Natur könne erkannt werden. — Die peripathetischen und stoischen Philosophen schlossen auch von der Natur weisen Einrichtung auf das Daseyn Gottes. Daferne, sagen sie, ein zufälliger Zusammenlauf von Atomen nicht einen Tempel, ein Haus, eine Stadt bilden kann, wie sollte er denn eine Welt bilden können? Kann er nicht das Kleinere hervorbringen, wie kann er denn das Größere hervorbringen? — **Arrianus**, ein Stoiker, schließt von den Endzwecken, die in der Natur sind, und den bequemen Mitteln, die zu ihrer Beförderung gefunden werden: daß die Welt weder von sich selbst, noch auch von einen Ohngefehr seyn könne. Wenn man siehet, sagt er, daß die Scheide zum Degen paßt, und der Degen zur Scheide; so glaubt man, daß es das Werk eines Meisters sey. p) — **Plato** beweiset das Daseyn Gottes aus der Bewegung der Natur und macht den Schluß: da alle Dinge in Bewegung

p) Stobaei Eclogae physicae cap. IV. Edit. Canteri.

wegung sind, und das eine das andere beweget; so muß man nothwendig zur ersten Ursache kommen, welche das Ganze beweget, und diese Ursache ist Gott q). — Man braucht nur diese Beweise ein wenig zu entwickeln, um ihre volle Stärke zu fühlen, und fühlt man sie nicht; so will man sie nicht fühlen.

Kapitel 4.

Die Meisten haben ein göttliches Wesen geglaubt, aber hatten größtentheils unrichtige Begriffe von selbigem.

Ungeachtet die heydnischen Philosophen der Leitung einer göttlichen Offenbarung beraubt waren, so nahmen doch die meisten, blos nach dem Lichte der Vernunft, das Daseyn eines göttlichen Wesens an. Die, welche eine Gottheit glaubten, legten ihr auch verschiedene göttliche Eigenschaften, Vollkommenheiten und Thathandlungen bey; aber ich kenne keinen einzigen, der der Welt, in aller Hinsicht, einen würdigen Begriff vom höchsten Wesen beygelegt hätte. Alle haben sie Gott solche Einschränkungen, entweder in Hinsicht seiner Eigenschaften oder seiner Handlungen, beygelegt, welche durchaus nicht mit dem Begriffe bestehen kann, den man sich von einem Wesen machen muß, welches man als das allervollkommenste ansiehet. — Ich will davon einige Beyspiele geben, obschon das Zeugniß, welches **Ciero** davon giebt, allein hinlänglich seyn könnte. Derjenigen, sagt er, die das Daseyn der Götter glaubten, waren so viele, und diese so verschiedener Meynungen, daß es beschwerlich werden würde, sie auszurechnen. Sie stritten über der Götter

q) De legibus Lib. X, pag. 950, seq. Edit. Ficini.

Gestalt, ihren Anffenthalts-Ort, ihre Handlungen. Sie stritten, sagt er, vornehmlich über die Frage: ob die Götter nichts wirkten, und nichts mit der Regierung der Welt zu schaffen hätten? oder ob alles von ihnen vom Anfange erschaffen und geordnet sey, auch von ihnen regieret werde r)?

Dieses Zeugniß eines Mannes, der die heydnischen Vernunftweisen aufs genaueste kannte, und obschon er sie nicht durchaus unpartheyisch genug beurtheilet, sie doch aus dem Grunde studirt hatte; dieses Zeugniß, sage ich, könnte genug seyn, zu zeigen, daß ohngeachtet sie ein göttliches Wesen annahmen, sie sich doch von selbigem keine ganz richtige Begriffe gemacht hätten. Denn, wenn sie über die angeführten Fragen uneinig gewesen sind: so müssen die Begriffe einiger derselben von der Gottheit, unrichtig und unwürdig gewesen seyn; da zwey entgegenstreitende Begriffe nicht beyde wahr seyn können. Nichts destoweniger will ich einige Beweise davon anführen. Die übrigen werden durchs ganze Werk gefunden werden.

Thales, Stammvater der jonischen Secte, lehrte: die Menschen müsten glauben, daß die Götter alles sähen, und daß alles von Göttern voll sey s). Er glaubte also richtig genug, beydes der Gottheit Allwissenheit und Allgegenwart; aber nichts desto weniger hatte er unrichtige Begriffe von der Gottheit Wesen und ihrer Vorsehung. Bey ihm war Gott nichts anders als die Seele der Welt t), und seine Vorsehung war durch Nothwendigkeiten eingeschränkt u).

Plato spricht sehr schön vom höchsten Wesen; er lehret, daß Gott auf keine Weise ungerecht sey; daß er der

r) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 1, 2.
s) Cicer. de legibus Lib. II. Sect. 26.
t) Stobaei Eclogae phyficae cap. I.
u) Loc. cit. cap. VIII.

der Gerechteste ist, und daß niemand Gott mehr gleiche, als ein gerechter Mensch v). — Er sagt, es wäre gottlos glauben zu wollen, Gott wäre Ursach an irgend einem Bösen, da er gut sey. — Er lehrt, daß Gott unveränderlich sey, aus dem Grunde, weil, daferne er sollte verändert werden, solches entweder von andern oder von ihm selbst geschehen müsse; das erste, sagt er, ist nicht möglich; denn niemand verändert das, was vollkommen und gut ist; das letzte kann auch nicht geschehen; denn sollte Gott sich selbst verändern, so würde er dadurch entweder besser oder schlimmer werden; das erste kann Gott nicht werden, und das letzte kann er nicht wollen x). — Er gestehet, daß es alleine Gott zukomme, weise genannt zu werden y). Er lehret, daß Gott alles weiß, siehet und höret, und daß ihm nichts entgehen könne, welches entweder mit den Sinnen oder mit dem Verstande wahrgenommen werde z). — So schön und richtig diese Begriffe von dem göttlichen Wesen auch sind; so werden wir unten doch mehr als eine Gelegenheit erhalten, zu zeigen, daß dieser sonst große Mann sich die unrichtigsten Begriffe von den Wirkungen Gottes, beydes in der Schöpfung und Regierung der Welt gemacht habe, welches ich hier nicht anführen will, um dasselbe nicht zweymal zu sagen.

Plato's Nachfolger, die **Academiker** genennt worden, gaben auch viele schöne Begriffe von Gott. Sie lehrten, daß Gott der höchste sey, und ohne Körper unbeweglich und unsterblich; daß er nirgends eingeschlossen, nicht an sich selbst gebunden und nichts von äußerlichen Dingen bedürfe a). Nichts desto weniger verstan-

v) In Theaeteto pag. 129. Edit. Ficini.
x) De republica Lib. II. pag. 606.
y) In Phaedro pag. 12. 13.
z) De Legibus Lib. X. pag. 955.
a) Porphyrius de abstinentia Lib. II. pag. 190. Edit. Fogerolles.

den sie unter Gott nichts anders als eine wirkende Kraft, die sich über die ganze Natur ausbreite, und selbige durchdränge. Gott war nach ihrer Meynung der Welt Seele b). — Sie legten ihm wohl die vollkommenste Weisheit und Regierung aller Dinge bey, beydes im Himmel und auf Erden, aber nichts desto weniger behaupteten sie doch, daß dieses Wesen, oder diese Kraft nichts anders thun könnte, als sie thäte, und daß alles eine unveränderliche Folge aus der ewigen Ordnung wäre c). — Also war dies höchste Wesen doch eingeschränkt; seine Macht hatte Grenzen, und fühlte Gegenstand, den es nicht allemal überwinden konnte. Die Davidische Philosophie ist weit gesunder, und mehr mit dem Begriffe übereinstimmend, welchen die Vernunft sich vom allervollkommensten Wesen macht. Der Herr, sagt er, thut alles, was ihm gefällt im Himmel und auf Erden, im Meere und in allen Abgründen d). Und in einer andern Stelle: Unser Gott ist im Himmel, er kann alles machen, was ihm gefällt e).

Aristoteles, Stifter der sogenannten peripatetischen Secte, und ein Zuhörer des **Plato** f), glaubte nur einen obersten Gott, und lehrte, daß dieser Gott nur verschie-

b) Aber das war nicht Plato's Meynung wie unten gezeigt werden soll. Seine Anhänger wichen in vielen Stücken, so auch in diesem von ihm ab. Nach ihrer Meynung schien Gott nichts anders zu seyn, als ein Theil der Natur, welche sie in zwey Theile theilten, nemlich in Materie und Form, oder die wirkende Kraft, durch welche die Materie alle ihre verschiedenen Gestalten erhält.

c) Cicer. Acad. Quaest. Lib. I, Sect. 28. 29.

d) Psalm. 135, 6.

e) Psalm 115, 3.

f) Suidas ad voc. Aristoteles, wo er auch sagt, daß er in der 99. Olympiade gebohren, und 70. Jahr alt geworden.

schiedene Namen, nach seinen verschiedenen Eigenschaften und Wirkungen, erhalte g). — Durch diese Lehre sonderte er sich von vielen andern Weltweisen ab. — Eben so richtig lehrte er, daß Gott ein beständiges Leben habe; aber wenn er daraus den Schluß ziehet, daß in Gott eine beständige Bewegung seyn müsse h); so träumt dieser so scharfsinnige Philosoph. Denn ist in der Gottheit Bewegung, so ist sie nicht unendlich. Eine jede Bewegung geschiehet entweder, in Hinsicht der Stelle, und in dem Falle wäre Gott nicht allgegenwärtig, oder diese Bewegung wäre in der Natur Gottes selbst, in solchem Falle geschähe sie entweder durch der Partikeln innerliche Versetzung, und da wäre Gott etwas materielles; oder durch der Ideen Umwechselung, wenn eine Idee die andere vertreibt, und da wäre Gott Veränderungen unterworfen, folglich nicht das allervollkommenste Wesen. — Aber wahrscheinlich hat **Aristoteles**, wie die mehresten andern Philosophen, Gott für etwas materielles, nemlich von der Natur des Feuers, angesehen, und da das Feuer, wenn es wirkt, in einer beständigen Bewegung ist, so glaubte er dasselbe von der Gottheit, ohne die daraus fließende natürliche Folge einzusehen, daß ein Gott, in welchem eine beständige Bewegung wäre, nothwendig endlich und veränderlich seyn müsse. Aber von solchen Uebereilungen und Irrwege, der sich selbst überlassenen Vernunft, werden wir allenthalben Beweise genug finden.

Galenus, welcher unter den Kayfern **Commodus** und **Pertinax** i) lebte, lehret richtig, daß Gott nichts überflüßiges oder mangelndes machen könne k) — Er sagt, es sey Beweis der vollkommensten

g) De mundo cap. VII.
h) De Coelo Lib. II. cap. III.
i) Suidas ad voc. Galenus.
k) De usu partium corporis humani Lib. XI. cap. II.

Güte daß Gott nicht irgend ein Ding seiner Wohlthaten habe beraubet seyn lassen; daß er ausgefunden habe, auf welche Weise alles am besten geschmückt werden könne, sey die große Weisheit, und daß er alles gemacht habe, was er nur gewollt, sey eine unüberwindliche Macht l). — Er legt also Gott die vollkommenste Güte, die vollkommenste Weisheit, und wie es hier scheint, eine unumschränkte Allmacht bey. Aber in einer andern Stelle schränkt er doch diese Kraft in Gott auf solche Weise ein, die nicht mit des höchsten Wesens Unendlichkeit bestehen kann. Er sagt, daß er und **Plato** und die andern griechischen Philosophen darinn von Moses abwichen, daß sie lehren, Gott könne nicht alles machen, was er wolle. So, sagt er, kann Gott nicht aus einem Steine einen Menschen machen, wenn er auch wollte, oder aus Asche ein Pferd oder einen Ochsen. Das meynen wir nicht, sagt er, sondern wir behaupten, daß es einige Dinge giebt, welche die Natur, (das ist, Gott) nicht machen kann, und daß sie es auch nicht darauf anfängt, sondern daß sie das Beste von dem auswählt, was sie machen kann m). —

Man siehet hieraus, wie begrenzt **Galeni** und der andern Philosophen Begriffe von der Allmacht des höchsten Wesens gewesen seyn müsse, da sie den Gottheiten eine solche Einschränkung beylegen. – Die Vernunft lehrt, daß für eine unendliche Kraft alle mögliche Dinge müßten wirklich werden können; und nur das nennen wir unmöglich, was in sich einen Widerspruch faßt. Daß ein Ding zugleich beydes Stein und Mensch seyn sollte, beydes Asche und Pferd, oder Ochse, das enthält einen Widerspruch, das ist unmöglich, darum kann es Gott nicht, will es auch nicht machen, denn das Ungereimte kann er,

als

l) Loc. cit. Lib. III. cap. X.
m) Loc, cit. Lib, XI, cap, XIV.

als das weiseste Wesen nicht wollen; aber von der Materie, woraus Steine bestehen, einen Menschen zu schaffen; aus der Materie, woraus Asche bestehet, ein Pferd oder einen Ochsen zu bilden, das enthält eben so wenig einen Widerspruch, als es einen Widerspruch bey sich führt, einen Menschen aus nichts hervorzurufen. Das muß für eine unendliche Kraft also auch möglich seyn. Aber das ist fast eine allgemeine Lehre bey allen heydnischen Weltweisen, daß Gott durch die Materie eingeschränkt werde, und nichts anders machen kann, als was die Materie nach ihrer Natur ihm zuläßt zu machen.

Cicero glaubte, daß die Götter, ohne Augen und Ohren zu haben, bey sich fühlten, was jeder fühlt, und daß sie hörten, was auch die Menschen stillschweigend, entweder in sich wünschen oder was für Gelübde sie in sich ablegen n). — Er glaubt, daß Jupiter nach seinem Gutdünken alles regiere, den Himmel, die Erde und das Meer o). — Daß die Götter die Parthey der Tugend gegen die Laster nähmen p), und daß sie nothwendig die Gottlosen bestrafen müßten q). — Er legte also den Göttern Allwissenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und eine allgemeine Regierung über die Welt bey. Aber nichts desto weniger nahm er mehrere Untergötter an. Der Gott, welchem er diese unendliche Vollkommenheiten beylegte, war nach seiner Lehre doch nichts anders, als die Seele der Welt, wovon wir unten mehr sagen werden r).

Sallustius, ein platonischer Philosoph, lehret, daß jeder Gott gut sey, ohne Leiden und ohne Veränderung, weil alles das, was verändert wird, entweder zum

n) De Divinat. Lib. I. Sect. 129.
o) Orat. II. Pro Sex. Roscio Amerins Sect. 131.
p) Orat. XX. Sect. 25.
q) Orat. XXXVII. Sect. 46.
r) De legibus Lib. II. Sect. 16.

besserern oder schlimmerern umgeändert werde; daferne, sagt er, es zum schlimmern verändert wird, wire es schlimmer, und wird es zum bessern verändert, dann ist es zuvor übel gewesen s). — Die Natur der Götter, sagt er weiter t), ist nicht entstanden, denn Dinge, die allezeit sind, entstehen nicht, sondern die Dinge sind immer da, die die größte Kraft haben, ihrer Natur nach, nichts leiden können, und auch nicht aus Körper bestehen, denn die Kräfte der Körper sind unkörperlich. Sie werden auch nicht durch einen Ort eingeschränkt, denn dieser gehört zu den Körpern; auch werden sie nicht von der ersten Ursache oder einer von den andern getrennt, eben so, wie die Begriffe nicht von den Sinnen, oder die Wissenschaften von der Seele abgesondert werden. — Dieser Philosoph giebt hier viele schöne und richtige Begriffe von der Gottheit, er nennet sie gut, unveränderlich, ewig, unkörperlich, und in Hinsicht des Orts, uneingeschränkt. Man sollte glauben, daß der, welcher diese Vollkommenheiten in dem höchsten Wesen entdecket hätte, sich den würdigsten Begriff von demselben machen müßte; aber betrachten wir ihn näher, so ist diese Gottheit, nach seiner Meynung, doch nichts anders, als ein allgemeines göttliches Wesen, welches aus einer Menge anderer verschiedener göttlichen Wesen bestehet, von welchen ein jedes seine besondere Kraft und Wirkung in der Welt hat u). Jeder dieser Götter ist also nur ein Theil, ungeachtet, nach seiner Meynung, ein unabtrenlicher Theil des Ganzen, und ein Wesen, welches endlich in seiner Natur und in seinen Wirkungskreis eingeschränkt ist. Aber ein endlicher und eingeschränkter Gott ist kein Gott.

Secun-

s) De Diis et mundo c. 1.

t) Loc. cit. cap. II.

u) Loc. cit. cap. VI.

Secundus, ein pythagoräischer Philosoph, giebt uns von den Gottheiten eine ganz besondere Beschreibung. Gott, sagt er, ist ein Gutes, welches sich selbst geschaffen hat; ein Bild von vielen Gestalten; eine unsichtbare Höhe; eine Gestalt von vielen Zügen; eine Frage, die schwer zu verstehen ist; ein unsterblicher Sinn; ein alles entgegenwandernder Geist; ein Auge, welches nicht schläft; aller Dinge eigentliches Wesen; eine Kraft von vielen Namen; eine allmächtige Hand; ein Licht; ein Sinn; eine Kraft x). — Man sollte fast glauben, daß dieser Philosoph selbst nicht gewust, was er von Gott habe sagen sollen, und nur lieber etwas, als nichts habe sagen wollen. So viel scheinet durch diesen Nebel von leeren Worten, in welche er seine Gedanken von der Gottheit einhüllet, durchglimmen zu können, daß er ihr Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart und Unsterblichkeit beygelegt habe. Aber, irre ich nicht: so machen der alles entgegenwandernde Geist, von welchem er spricht, und die materielle Welt, der er entgegenwandert, diese zwey Dinge machen Gott aus; denn in dieser Hinsicht muß es seyn, daß er Gott ein Bild von vielen Gestalten, eine Gestalt von vielen Zügen, und aller Dinge eigentliches Wesen nennt. Die Welt zugleich mit dem Geiste, der in ihr wohnt, ist also, nach seiner Meynung, Gott.

Annäus Seneca lehret viel vortreffliches von Gott. Er siehet der Heyden verschiedene Götter oder die Namen, die ihnen beygelegt werden, als Namen an, mit welchen der eine und derselbe Gott, nach seinen verschiedenen Eigenschaften und Handlungen könnte benennet werden z). — Er sagt, daß die unsterblichen Götter nicht einige Tugend gelernet hätten, da es ein Theil ihrer Na-

tur

x) Opuscula Mythologica Edit. Wetstenii pag. 635.

z) De Beneficiis Lib. IV. cap. VII. VIII.

tur sey, gut zu seyn a). — Er sagt, daß ihm allein beydes Tugend und ein glückseliges Leben zukomme; daß wir nur einen Schatten davon hätten; daß wir uns zwar näherten aber nicht dazu kämen b). — Er lehret ebenfalls, daß Gott alles wisse c). — Er legt Gott Allmacht bey d). — Er sagt: Gott ist allenthalben. Wo du dich hinwendest, sagt er, wirst du ihn dir entgegen kommen sehen; nichts ist ledig vor ihm, er erfüllet selbst sein Werk e). Da ist fast keine göttliche Vollkommenheit, die dieser berühmte Philosoph nicht in Gott finden sollte. Würde man nicht glauben, daß er den würdigsten Begriff von dem göttlichen Wesen müsse gehabt haben? Und was ist Gott denn nach seiner Meynung? Gott ist nur ein Theil, der größte und beste Theil der Welt f). — Auf einer andern Stelle nennet er Gott den Sinn, der in der ganzen Welt und in allen ihren Theilen ist g). — Es wäre noch gut, daferne er Gott, der Welt Sinn oder Seele, und den vornehmsten Theil der Welt, bleiben ließe; aber man siehet nicht undeutlich aus seinen Schriften, daß er die Welt zugleich mit dem Geiste, der in ihr wohnt, für Gott ansehe. — Er lehret, daß Gott nicht außer der Natur, oder die Natur außer Gott sey; sondern beyde Theile dasselbe sind, so wie **Annaeus**, **Seneca** und **Seneca Annaeus** ist h). — Man kann an seiner Meynung nicht irren, wenn man diese Stelle mit einer andern vergleicht, wo er die Frage aufwirft: Was Gott sey? und sie so beantwortet: Gott ist die Seele der Welt, das Ganze, so man

a) Epist. XCVI.
b) Epist. XCIII.
c) Epist. LXXXIV.
d) Epist. XXXI.
e) De benef. Lib. IV. cap. VIII.
f) Natur. Quaest. Lib. VII. cap. XXX.
g) De benef. Lib. IV. cap. VII.
h) Loc. cit. Lib. IV. cap. VIII.

man siehet, und das Ganze, so man nicht siehet i). — Wir urtheilen also kaum unbillig von diesem Philosophen, wenn wir behaupten, er habe gelehret, daß alles Gott sey. Gott wäre, nach seiner Meynung, die Seele der Welt, und die Seele wäre dieses Gottes Körper; Seele und Körper machten also die Substanz Gottes aus, so wie Körper und Seele des Menschen Wesen ausmachen. **Seneca** und der obgemeldte **Secundus** sind also beyde in demselben Irthum gewesen.

Platinus, ein eklecktischer Philosoph, lehret richtig von Gott, daß er in allen Dingen sey k), — daß er eins und dasselbe und überall ganz sey, welches, sagt er, der allgemeine Menschenverstand zu erkennen giebt, wenn alle, von einem natürlichen Trieb getrieben bekennen, daß der Gott, der in jedem von uns ist, ein und derselbe sey l). — Nichts destoweniger hat er einen unrichtigen Begriff von der Vorsehung, die alles erhält und regieret, welches unten gezeiget werden soll. —

Timäus Locrus, ein Pythagoräer, lehrte ebenfalls richtig von Gott, daß der Verstand ihn allein sehen könne, daß er ewig und der Anfänger und Vater aller Dinge sey m) — Nichts destoweniger wird unten gezeigt werden, daß er sich einen solchen Begriff von der Vorsehung des höchsten Wesens gemacht habe, der dessen ganz unwürdig ist, den man für den Anfänger und Vater aller Dinge ansehen muß. Aber diejenigen, die sich unrichtige und unwürdige Begriffe von der göttlichen Vorsehung machten, konnten ohnmöglich ganz richtige und würdige Begriffe von den göttlichen Eigenschaften haben.

i) Natur. Quaest. Lib. I. Praef.
k) Ennead. II. Lib. II. S. II.
l) Ennead. VI. Lib. V. cap. I.
m) Opuscul. Mytholog. Edit. Wetstenii pag. 549.

— So könnte man die ganze Reihe der uns bekannten heidnischen Philosophen durchgehen, und man würde nicht einen einzigen aufweisen, der einen ganz richtigen Begriff von der Gottheit gehabt hätte. Hat die Vernunft sie auch zu einiger richtigen Kenntniß von dem höchsten Wesen leiten können; hat sie sie auch so weit gebracht, daß sie geglaubt haben, es sey ein Gott, und daß dieser Gott, diese oder jene Vollkommenheiten besäße: so hat sie sie doch auf dem halben Wege verlassen. Daher findet man überall Licht und Dunkelheit durcheinander gemenget, und die Dunkelheit überwiegt gewöhnlich das Licht, welches auch aus dem folgenden deutlicher wird ersehen werden.

Kapitel 5.

Die meisten nahmen einen obersten Gott an, und ausserdem mehrere Untergötter.

Es ist hier nicht meine Absicht von der Heiden Dämonen zu reden, sondern von ihren Untergöttern. Diese zwo Klassen von Wesen sahen sie für verschieden an. — **Proclus** tadelt den **Plato**, weil er die Dämonen Götter nennt. Er meint, daß sie wohl etwas göttliches wären, vermittelst ihrer Vereinigung mit den Göttern; aber daß sie darum doch nicht Götter genennt werden könnten, weil sie in Ansehung der Zeit später wären als die Gottheit n) — Im Allgemeinen sahe man die Dämonen für Zwischenwesen, zwischen den Göttern und Menschen an, und glaubte, wie **Heraclitus**, daß alles von diesen Dämonen voll sey p). Einige legten ihnen luftige Kör-

n) In Platonis theologiam Lib. I. Cap. XXIV.
o) Plotini Ennead. III. Lib. V. cap. VI.
p) Diogenes Laertius Lib. IX. Segm. 7.

Körper bey q) und schrieben ihnen einen wichtigen Einfluß auf die Welt zu. **Porphyrius** r) legt ihnen die Regierung über die menschlichen Handlungen und Veränderungen der Natur bey. Er glaubt, daß unter ihnen einige gut und andere böse wären, und daß diese verschiedenes Uebel auf der Welt stifteten z. E. Pest, Erdbeben, Unfruchtbarkeit u. s. w. und das thäten sie, sagt er, weil sie für den höchsten Gott wolten angesehen werden s). — Das waren wohl vornemlich **Plato** und seine Nachfolger, die sich mit ihrer Grillenfängerey, die Dämonen betreffend, belustigten; doch war diese Lehre älter als **Plato**; denn **Thales**, der Stammvater der jonischen Philosophen, hatte schon diese Meynung auf die Bahn gebracht, und lehrte, daß die ganze Welt von Dämonen voll wäre t). Aber er ist wohl schwerlich der Erfinder dieser Lehre gewesen. Wahrscheinlicher ist es, daß er sie von den Egyptiern erhalten habe, unter welchen er soll studiret haben u); denn er lebte zu den Zeiten des Königs **Cyrus** x), und da war diese Lehre im Morgenlande schon allgemein. — Aus derselben Quelle muß **Pythagoras** auch wahrscheinlicher Weise sie geschöpft haben, der eben-

q) Porphyrii Epist. ad Anebonem aegyptium Iamblich. praemissa Edit. gale.

r) Porphyrius war des Amelius Schüler und des Jamblichus Lehrmeister. Er ward unterm Kaiser Aurelianus gebohren und lebte bis zur Zeit des Diocletians. Suidas ad vocem Porphyrius. Er war auch des Plotinus Schüler. Eunapius in vita Plotini.

s) De Abstinentia Lib. II. pag. 192. seq. Edit. Fegorellus.

t) Stobaei Eclogae physicae cap. 1 Edit. Canteri.

u) Clementis Alexandrini Stromatum Lib. I. pag. 300. Lut. Paris. 1641.

x) Eusebii praepar. Evang. Lib. X. cap. XIV. Edit. Vigeri Coloniae 1688.

ebenfalls lehret, daß die ganze Luft voll Dämonen sey, welche den Menschen Träume und Weissagungen eingäben, und die Seele überredeten, Gutes oder Böses zu thun y).

Aber dies mag davon genug seyn. Es ist nicht mein Vorsatz, die Meynungen der Heiden von den Dämonen, sondern ihre Lehre von den Göttern abzuhandeln. Es ist nicht möglich mit einiger vollkommenen Gewisheit zu sagen, woher sie die Meynung von solchen Zwischenwesen zwischen den Göttern und Menschen haben. Ob sie solche aus gewissen ausserordentlichen Erscheinungen, oder aus Vernunftschlüssen, oder vielleicht aus einer göttlichen Offenbarung durch den Umgang mit den Juden hergenommen haben. Denn das siehet man, daß der Heiden Meynung von diesen Zwischenwesen viele Gleichheit mit der Engellehre der heiligen Schrift habe. Aber so viel ist unläugbar, daß, wenn sie auch ihre Lehre von den Dämonen, von den Juden gehabt, ihre Lehre von den Göttern doch nicht, von ihnen ihren Ursprung genommen habe. Denn in der Lehre von Gott war die jüdische Philosophie weit edler und gesunder als die weiseste der Heiden.

Die Lehre, daß ein oberster Gott sey, und ausserdem eine unzählige Menge von Untergöttern; diese Lehre war fast ganz allgemein. **Maximus Tyrius** sagt, daß, so ungleich die Menschen auch in ihren Meynungen wären, so stimmten sie doch darinn überein, daß ein Gott sey, der aller Dinge König und Vater wäre: daß es aber auch viele andre Götter gäbe, die des Höchsten Gottes Söhne und seine Mitregenten wären. z) — Wir dürfen nur ein wenig die Schriften der heidnischen Philosophen kennen, um aller Orten Beweiß von der Allgemeinheit dieser

y) Diogenes Laertius Lib. VIII. Segm. 31. 32.
z) Diss. XVII. pag. 192. E recens. Davisii Londini 1740.

dieser Lehre zu finden a). Kann man dem **Cicero** glauben: so ist auch der berühmte **Socrates** von dieser Meynung nicht frey gewesen, wenigstens war er ungewiß, ob er einen oder mehrere Götter annehmen solle. **Cicero** sagt, er lehrte bald daß ein Gott sey, bald, daß es mehrere gäbe. b) — Von selbiger Meynung war sein Schüler **Plato.** Er statuirte wohl einen Gott, der aller Dinge erste Ursache sey, aber ausserdem mit ihm mehrere Untergötter. c) — Diese Lehre nahm auch **Plato's** Zuhörer **Aristoteles** an, welches allenthalben in seinen Schriften kann wahrgenommen werden. d) — Dieser Philosoph war also mit aller seiner Scharfsinnigkeit nicht klüger, als alle andern.

Die jüngern Platoniker theilten auch die Götter in verschiedene Klassen ein. Einige, welche über die Welt erhaben, andere welche in der Welt waren; einige, die ewig, andere die gebohren waren, oder einen Anfang hatten; einige, welche allein mit dem Verstande konnten erkannt und andere, die mit den Sinnen beschauet werden e).

Die-

a) Es scheint daß Anthisthenes, Stifter der sogenannten cynischen Secte (Hesychius de vitis Philosoph. ad Voc. Cynic.) bessere Gedanken gehabt habe, da er nach Cicero's Bericht, soll gelehrt haben, daß des Volks Götter wohl viele, daß aber nur ein natürlicher Gott sey. De Nat. Deor. Lib. I Sect 32. Man weiß aber nicht genug von diesem Philosophen um mit Gewisheit sagen zu können, wie richtig seine Begriffe von der Gottheit sonst gewesen sind.

b) Loc. cit. Sect. 31.

c) Stobaei Eclogae physicae cap. I. Edit. Canteri und Plato's Schriften allenthalben.

d) Unter mehreren Stellen kann man ihn nur nachsehen, ad Nicomachum. Lib. X. cap. VIII.

e) Durchgängig Proclus in theol. Platonica.

Dieselbe Thorheit fand bei den Stoktern Beyfall, welche eine unglaubliche Menge von Göttern annahmen und nach **Plutarchs** Bericht f) lehrten, daß die Erde, das Meer, die Luft und der Himmel mit Göttern angefüllt sey. Doch lehrten sie zugleich, daß alle diese Götter von dem einen ersten Gott hervorgebracht worden wären. — So saget Epictet, daß wir alle von Anfang von Gott geschaffen worden, und daß Gott beydes der Menschen und Götter Vater sey. g) — Aber die Stoiker lehrten zugleich, daß sie einmahl alle wiederum vergehen würden, welches derselbe **Plutarchus** in unterschiedenen Stellen bezeugt, und dadurch trenneten die Stoiker sich von andern Philosophen, welche wohl lehrten, daß die Untergötter von dem ersten höchsten Gott erzeugt wären, aber auch eben sowohl behaupteten, daß sie immerhin ewig seyn würden.

Endlich will ich noch die **Epicurer** anführen. Wenn ein **Socrates**, **Plato**, **Aristoteles** nicht im Stande gewesen sind, sich von dieser Abgötterey zu reinigen: so muß man sich nicht darüber wundern, daß ein **Epicurus**, der noch weit unedlere Begriffe von der Gottheit hatte, als alle andern, dasselbe geglaubt habe. Der Beweiß, womit er seine Meynung unterstützet, ist eben so elend als seine Meynung selbst. Er zweifelte nicht daran, daß der Götter Zahl unendlich seyn müßte, aus dem Grunde, daß, wenn der sterblichen Zahl so groß wäre, der Unsterblichen denn nicht weniger seyn könnten, und daß, wenn der Dinge, die vergiengen unzählige wären, der Dinge, die solche erhielten, auch denn unendlich viele seyn müßten. h)

Daraus

f) Plutarch. de repugn. Stoicor. Tem. II.
g) Differt. ab Arriano collectae Lib. I, cap. III.
h) Cic. de Nat. Deor, Lib, I. Sect. 50.

Daraus siehet man, daß die größten Weisen der Heiden, wenn sie die Fabeln des Pöbels von den Göttern auch gleich verwarfen, doch abgöttisch gesinnet gewesen sind, doch mehrere Götter angebetet haben, und daß es die Offenbarung allein sey, der wirs zu danken haben, daß nun die Vernunft diese Wahrheit einsehen könne, daß das Höchste und vollkommenste Wesen, welches wir Gott nennen, nur ein einziges, ein ewiges und untheilbares Wesen seyn könne.

Wahr ists, wenn wir mit vieler Gelindigkeit die Schriften dieser Philosophen beurtheilen: so scheint es zuweilen, daß diese Götter, von welchen sie sprechen, nur verschiedene Theile von demselben göttlichen Wesen wären; man sollte zuweilen glauben, um nach gewissen Stellen zu urtheilen, daß sie sich die Gottheit vorgestellet haben, als ein allgemeines Wesen, welches sich über die ganze Natur ausbreite, von welchem es ein Theil in allen Himmelskugeln wäre, und daß dieser Theil von demselben Gotte, welcher in diesen Kugeln, in der Sonne, dem Monde und den Gestirnen sich befände, zugleich mit diesen Himmelskugeln eben so viele verschiedene Götter ausmache, welche aber vereinigt nur ein einziges göttliches Wesen wären.

So lehret **Sallustius**, daß die Natur der Götter nicht entstanden sey, weil die Dinge, die allezeit sind, nicht entstehen; sondern die Dinge sagt er, sind allezeit da, welche die erste Kraft haben, und ihrer Natur nach nichts leiden, auch nicht aus einem Körper bestehen können; denn die Kräfte der Körper sind unkörperlich: sie werden auch nicht durch einen Ort eingeschränkt, denn der gehört zu den Körpern; auch wird sie nicht von der ersten Ursache, oder eines von dem andern abgesondert, so wenig die Begriffe von dem

Sinn oder die Wissenschaften von der Seele getrennet werden. i)

Wenn **Sallustius** lehret, daß die Natur der Götter nicht entstanden, und also ewig ist; wenn er sagt, daß sie nicht von der ersten Ursache getrennet, oder eines von dem andern unter sich abgesondert werde: So würde man leicht glauben können, daß er alle sogenannte Untergötter für ein und dasselbe göttliche Wesen ansähe, oder für Theile von der Gottheit, die von der Gottheit Wesen unzertrennlich wären, und diese Meynung wäre schon thörigt genug. Denn hat dies göttliche Wesen mehrere, obschon wesentlich unabtrennliche Theile, von welchen ieder Theil seine Sonne, seinen Stern oder seine Erdkugel zu bewohnen und zu beseelen hat: so setzt dies voraus, daß das Wesen der Gottheit eine gewisse Ausdehnung oder **Extension** haben müsse, es müsse also seine Grenzen haben, endlich und folglich nicht Gott seyn. — Aber das muß nicht einmal seine Meynung seyn, denn in einer andern Stelle lehret er, daß beydes die Götter und Dämonen ihren Ausfluß von dem ersten obersten Gott haben. k) Also macht er doch einen wirklichen Unterschied zwischen dem obersten Gott, als der Ursache und den andern Göttern, als der Wirkung von dem obersten Gotte.

Das wird noch deutlicher aus dem **Hierocles**, einem eklektischen Philosophen. Er lehret, daß alle Götter verschiedene Theile des Himmels oder eines Thiers sind. l) Es scheinet daraus, daß er den ganzen Himmel für ein einziges Thier, welches beseelet wäre, gehalten habe, und daß die Seele in jedem Stern ein Theil von der allgemeinen Seele und ein Gott, sey, so wie jeder Stern

i) De Diis et Mundo cap. II.
k) Loc. cit. cap. XIII.
l) Comment. in aurea Carmina pag. 20. Cantabrigiae 1709.

Stern ein Theil des Himmels ist. Aber, wenn er in derselben Stelle, nicht allein Unterschied zwischen dem obersten Gott, der aller Dinge Vater ist, und den unsterblichen Göttern macht; sondern auch behauptet, daß es unter diesen Göttern einen Unterschied in Ansehung ihrer Würde gäbe; daß einige mehr göttlich als andere wären, und daß ein jeder von den Menschen im Verhältnis seiner Würde verehret werden müßte: so siehet man deutlich, daß seine Untergötter doch verschiedene göttliche Wesen müssen gewesen seyn, die ihren Ursprung von dem ersten obersten Gott hatten. Denn wären sie nur verschiedene Theile von demselben göttlichen Wesen: so könnten die Theile nicht weniger göttlich seyn als das Ganze, und dieser eine Theil könnte nicht weniger Würde haben als der andere. Alles was zum Wesen der Gottheit gehöret, muß gleich würdig und gleich göttlich seyn, da es Gott selbst ist.

Noch will ich eine Stelle aus dem **Strabo** anfügen. Er sagt, daß, da die Vorsehung Veränderung liebe, und millionen Dinge erschaffen habe, so habe sie vornemlich Thiere geschaffen, die treflicher wären denn alle andere Dinge, und die herrlichsten unter ihnen, die Götter und Menschen, um derenthalben die übrigen Dinge erschaffen wären. Den Göttern saget er, gab sie den Himmel und den Menschen die Erde zu bewohnen m). Unter diesen Göttern kann er nichts anders verstehen, als die Sonne, den Mond und die Sterne, und diese Himmelskörper nennt er Thiere, weil er, eben wie die andern Philosophen geglaubt hat, daß sie von einer Gottheit beseelet wären, welches unten gezeiget werden soll. Aber er macht hier einen deutlichen Unterschied zwischen diesen Göttern, welche geschaffen sind, und einem andern hö-

m) Rerum geograph. Lib. XVII. pag. 1164. Edit. Amstelodami 1707.

hern Gott, der sie geschaffen hat, und folglich wären diese Untergötter, nach seiner Meynung, nicht bloß Theile von dem obersten Gott, sondern ganz besondere Gottheiten.

Eben so **Cleanthes** des **Zeno** Schüler und des **Chrysippus** Lehrmeister n). Er sah Gott für die Seele der Welt an o) und legte den Sternen eine Gottheit bey. p) Nichts desto weniger hielt er die Sonne für den Regenten der Welt, beides, weil sie das größte von allen Gestirnen ist, und weil sie am meisten zu der Regierung aller Dinge beyträgt; indem sie den Tag, und das Jahr, und die andern Jahrszeiten hervorbringt q) — Die Sterne, oder die Gottheiten die in den Sternen sind, waren also Untergötter; aber die Gottheit, die in der Sonne war, war doch der Regent der Welt, und folglich mußte der höchste Regent, der in der Sonne war, wirklich von den andern Gottheiten, die in den Sternen waren, verschieden seyn.

Aber ohngeachtet die Philosophen der Heiden, ihre Untergötter nicht blos für Theile von einem allgemeinen, allenthalben ausgebreitetem göttlichen Wesen ansahen; sondern vielmehr für verschiedene Wesen, die ihren Ursprung von dem ersten obersten Gott hatten: so hielten sie solche doch für wirkliche Götter; denn sie legten ihnen dieselben göttlichen Eigenschaften und Handlungen bey, welche sie dem obersten Gott zuschrieben und folglich waren ihre Untergötter nicht dasselbe, was die Engel der Offenbarung sind. Hätten sie sie nicht für mehr gehalten; so wäre ihre Lehre von den Göttern nicht Abgötterey gewesen.

Epi-

n) Suidas ad vocem Cleanthes.
o) Stobaei Eclogae physicae cap. I.
p) Cic. de Nat. Deorum. Lib. I. Sect. 37.
q) Eusebii Praeparat. Evang. Lib. XV. Cap. XV. pag. 818.

Epicurus lehrte, daß diese Götter selig und ewig wären. r) — **Hierocles** lehrt, daß die Götter unveränderlich seyn, und daß sie ihr Urtheil nicht verändern könnten, sondern die Welt mit Gerechtigkeit regierten. Daferne Beständigkeit sagt er, eine Tugend ist, so muß diese auch bey den Göttern statt finden, woraus fliesset, daß man den Straf-Urtheilen, die über jemanden beschlossen sind, nicht könne entfliehen; denn, daferne sie ihren Rathschluß abänderten und die ungestraft liessen, die sie zu bebestrafen beschlossen hätten: so regiereten sie die Welt nicht mit Gerechtigkeit. s) — Plato lehret, daß die Götter alles wissen, sehen und hören, und daß ihnen nichts von allem entgehen könne, was nur mit Sinn oder Verstand vernommen werde. t) — **Porphyrius** legt den Göttern eine unendliche und untheilbare Macht bey u) und fordert, daß man den Göttern opfern müsse v) — **Plotinus** siehet die Götter für ewig an x) — **Proclus** lehrt, daß die Götter die Ursache von allen Dingen wären y) daß sie die Quelle aller guten Dinge wären. z) Er lehret von den Göttern, daß sie unveränderlich wären; daß sie weder besser noch schlimmer werden könnten, dieweil sie die beste Natur hätten a) und daß sie allgegenwärtig wären b).

r) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 48.
s) Stobaei Eclogae physi. cap. VII und Hieroclis Fragmenta pag. 286, Edit. Cantabrigiae 1709.
t) De Legibus Lib. X pag. 955. Edit. Ficini.
u) Porphyrii Epist. ad Aneb. aegypt. Jambl. praemissa Edit. Gall.
v) De abstinentia Lib. II. pag. 191. Edit. Fogerolles.
x) Ennead. III. Lib. V. Sect. VI.
y) Inst. Theolog. cap. CXVIII.
z) In Platonis Theolog. Lib. I. cap. XVII.
a) Loc. cit. cap. XIX.
b) Ibid. et lib. V. cap. XXXIX.

Er sagt auch, daß alle Götter, weil sie für alle Dinge Sorge trügen, über alles was unter der Vorsehung stehe, zu gebieten Macht besäßen, und daß sie bey dieser unbegränzten Macht, die sie alle hätten, alle Dinge mit sich selbst erfüllten, da sie sich alle Dinge unterworfen hätten c).

Wir sehen hieraus, daß die heidnischen Philosophen ihre Untergötter für wirckliche Götter angesehen haben, denn sie legen ihnen dieselben göttlichen Eigenschaften bey, die sie dem höchsten Gott zuschreiben, und nichts desto minder glauben sie doch, daß verschiedene Strafen seyn, die ihre Ursache in dem ersten obersten Gott hätten. Denn derselbe **Proclus**, welcher die Eigenschaften dieser Götter so beschreibet, behauptet doch, daß alle Götter, Götter durch den ersten Gott sind, der die Ursache zu aller Gottheit d) ist und daß dieser einzige erste Gott alle Götter, oder das ganze Göttergeschlecht, alle die Götter, welche oben über der Welt, und alle die Götter, die in der Welt sind, hervorgebracht habe e).

Aber, ungeachtet sie diesen Göttern solche göttliche Vollkommenheiten beylegten, woraus man schlüssen müßte, sie hätten solche für wirckliche und wahre Gottheiten angesehen: so haben sie doch zugleich geglaubt, theils, daß sie von dem ersten obersten Gott abhängig, theils auf gewisse Weise in ihren Handlungen eingeschränkt wären, und dies war eine natürliche Folge von der Lehre, daß sie von dem obersten Gott hervorgebracht worden. Davon saget derselbe **Proclus**, daß der oberste Gott, aller Götter Gott und aller Einheiten Einheit sey f). Wodurch er ganz deutlich zu erkennen giebt, daß er den ober-

c) Inst. Theolog. cap. CXXI.
d) In Plat. Theol. Lib. III. cap. VII.
e) Loc. cit. Lib. II. cap. XI.
f) Loc. cit.

obersten Gott für den ansehe, unter dessen Macht alle übrige Götter stünden. — **Onatus**, ein Pythagoreer, statuirte ebenfalls **einen** obersten Gott, und ausserdem mehrere Untergötter, aber er meinte, daß sie sich zum obersten Gott verhielten, wie die Sänger zum Singmeister und die Soldaten zum Anführer. g) Sie stunden also alle, nach seiner Meynung, unter der Anführung und Regierung des obersten Gottes. So werden in einer andern Stelle seine Worte angeführt. Es scheinet mir nicht, sagt er, daß nur **ein** Gott allein sey; aber **einer** der der größte und höchste ist, welcher die ganze Welt regieret und ausserdem viele andere, die mit verschieden Kräften begabet sind, über welche der höchste Gott regieret. h) Er meynte, sagte **Strobäus**, das wäre die höchste Würde, die man Gott beylegen könnte, wenn man ihn über seines gleichen regieren ließe; aber er vergaß, daß, indem er die Würde des obersten Gottes dadurch erhöhete, daß er ihm die Regierung über die andern Götter beylegte, er eben dadurch die andern Götter der Würde beraubte, Gott zu seyn, denn ein Wesen, welches von eines andern Herrschaft abhängig ist, kann nicht Gott seyn. — **Chalcidius**, ein eklektischer Philosoph, nahm ebenfalls ausser dem obersten Gott, Götter vom andern Range an; und ohngeachtet er sie vor Götter hielt, glaubte er doch, daß sie dem Befehle des obersten Gottes gehorchen müßten i).

Ja, sie schränkten diese Götter nicht allein unter die Herrschaft des obersten Gottes ein, sondern sie setzten ihnen auch Gränzen, beydes in Ansehung des Orts, und in Ansehung ihrer Handlungen. In Ansehung des ersten,

g) Stobaei Eclogae physicae cap. I.
h) Loc. cit. cap. III.
i) Comment. in Timaeum Platonis pag. 239. Edit. Lugduni Batavor. 1617.

sagt **Porphyrius** von ihnen, daß sie ätherische Leiber hätten und allein im Himmel wohnten k). In Ansehung der letzten sagt **Proclus**, daß alle Dinge von den Göttern abhängig wären, aber nur einige Dinge von einigen und andere Dinge von andern Göttern l). — **Sallustius** setzet ihnen dieselben Gränzen und lehret, daß es irdische und himmlische Götter gäbe. Dieienigen nennet er irdische Götter, die die Welt erschaffen hätten; von den himmlischen Göttern dagegen hätten, nach seiner Meynung, einige die Substanzen der Götter, andere die Sinne und andere die Seele hervorgebracht m) welche also drey Ordnungen ausmachen. Von den irdischen Göttern hätten einige die Welt entstehen lassen, andere sie beseelet; einige brächten sie in Harmonie, da sie aus verschiedenen Dingen bestehe, und andere bewegten sie. n)

Man müßte billig fragen: Was die Ursache zu solcher Einschränkung in den Handlungen der Götter seyn mögte? Warum jeder seine eigene Beschäftigung und seinen eigenen Wirkungs-Kreyß habe? Die Ursache müßte seyn, entweder weil sie nicht mehr wirken könnten, oder nicht wollten. Das erste wäre ein physischer, und das letzte

k) Epist. ad Anebonem aegypt. Jamblich. praemissa. Edit. Gale.

l) Instit. Theol. cap. CXLV.

m) Wenn bey den heidnischen Philosophen von dem Sinn (νόος) und der Seele geredet wird; so wird durch die Seele der unvernünftige, und durch den Sinn der vernünftige Theil der Seele verstanden. Lucretius de rerum natura Lib. I. v. 139. 140. Der vernünftige Theil in der Seele wird mens und animus, und der unvernünftige Theil anima benannt; obschon dieser Unterschied nicht allemal in acht genommen wird, außer wo sie einander entgegen gesetzt werden.

n) De Diis et mundo. Cap. VI.

letzte ein moralischer Mangel, nnd in beyden Fällen konnten sie den Namen der Götter nicht verdienen. — Besser urtheilet doch **Maximus Tyrius** von den Göttern. Er tadelt es, daß man ihnen verschiedene Namen und verschiedene Verrichtungen beylegt. Er sagt, daß alle Götter dasselbe Recht, dasselbe Leben und dieselben Sitten hätten, die nicht verschieden oder streitig wären. Alle, sagt er, befehlen; alle sind von demselben Alter; alle sind für unser Wohl besorgt; alle sind von gleicher Würde und mit gleicher Gewalt leben sie ewiglich. Sie haben **eine** Natur, aber viele Namen o).

So einen Mischmasch findet man in der Lehre der heidnischen Weisen von der Gottheit. Alle stimmen darinn überein, daß ein oberster Gott und mehrere Untergötter vorhanden, und so unwahrscheinlich diese Lehre an sich selbst ist, so widersprechend sind auch die Begriffe, die sie sich von derselben machen. Diese Götter sollten ewig, unveränderlich, allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, und nichts destoweniger von den Befehlen des obersten Gottes abhängig und in ihren Wirkungen eingeschränkt sey? Fast ist es ohnmöglich zu begreifen, wie zweene so entgegengesetzte und streitige Begriffe von ein und demselben Wesen, in einem und demselben Gehirn vereinigt werden können.

Ehe ich dieses Kapitel schließe, will ich noch kürzlich die platonische Dreyeinigkeit berühren, aber sie auch nur berühren; denn mit aller meiner Weitläuftigkeit, würde ich sie doch kaum in einiges vollkommen klares Licht setzen können. Beym **Plato** selbst finde ich nichts von dem, was man Dreyeinigkeit nennen kann. Es waren nur seine neuern Anhänger, die sogenannten eklecktischen Philosophen, welche vorzüglich platonisch gesinnet waren, die

o) Dissert. XXXIX. pag. 465.

die diese Meynung von einer Dreyeinigkeit oder richtiger Dreyheit in der Gottheit musterten. — **Jamblichus** spricht von zween Göttern, nemlich dem ersten Gott. Der war, ehe noch einige Dinge waren, und einem andern Gott, der sein Daseyn von dem ersten hatte; welchen er auch den ersten Gott benennet und sagt, daß er die Ursache aller Dinge sey p). — **Plotinus** spricht ebenfalls in einigen Stellen von dem andern Gott q), und in andern Stellen redet er von drey Göttern und sagt, daß die Welt ein Bild von ihnen allen sey r). — **Proclus** redet auch vieles von einer Dreyheit in der Gottheit s); aber schwer und vielleicht ohnmöglich ist es, mit Gewisheit zu sagen, was er darunter verstehe; kaum sollte man glauben, daß er es selbst verstanden habe. Soviel kann man wohl mit Gewisheit sagen, daß die platonische Dreyeinigkeit nicht dieselbe, wie die christliche sey. Sind auch gleich die Ausdrücke dieselben; so ist die Lehre selbst doch ganz verschieden. Was **Clemens Alexandrinus** t) und so viele andere Kirchenlehrer nach ihm geglaubt und zum Vortheil der christlichen Religion zu beweisen gesucht haben, nemlich, daß **Plato** eben sowohl, wie Christus, diese Tiefe in der Gottheit, gelehrt habe, kann auf keine Weise erweißlich gemacht werden. Da die neuern **Platoniker**, welche nach Christi Zeiten lebten, diese Lehre vorzüglich vorgetragen haben: so wäre es so unwahrscheinlich nicht, daß sie solche von den Christen könnten geborgt haben; aber wenn man ihre desfalßige Meynung vergleicht, so ist es bey weitem nicht glaublich.

Der

p) De Mysteriis Sect. VIII. cap. II. Edit. Gale.
q) Ennead. V. Lib. V. cap. III.
r) Ennead. II. Lib. III. cap. XVIII.
s) In Platonis theolog. Lib. III. cap. XX.
t) Stromatum Lib. V. pag. 598.

Der andere Gott, von welchem die platonischen Philosophen so vieles reden, den sie auch den Sohn Gottes nennen, ist gewiß nicht der, den die Offenbarung so benennt. **Origenes** erkläret es zwar so u). Aber mehr Recht hat ohne Zweifel **Celsus**, gegen welchen er schreibet, der behauptet, daß die Alten die Welt Gottes Sohn genannt hätten, weil sie von Gott hervorgebracht worden v). — **Clemens Alexandrinus**, ohngeachtet er der Christen Lehre von der Dreyeinigkeit in den platonischen Schriften zu finden meynet, erkläret doch diesen Ausdruck: **Gottes Sohn** von der Welt x;) Aber das wäre doch kaum die sichtbare und materielle Welt, die sie Gottes Sohn nennten; wahrscheinlicher ist es, daß es die sogenannte Vernunft-Welt oder Ideal-Welt, welche in Gott seyn sollte, wäre, die sie so benannten y), und die **Philo**, auch ein Platoniker, **Gottes Wort**, benennet z). — Der dritte Gott ist vielleicht die Seele der Welt, da die **Platoniker**, so wie die meisten andern Philosophen glaubten, daß die Erde beseelet sey, in welcher Absicht **Plato** die Welt einen Gott und einen seligen Gott nennet a). — Das war nicht in Ansehung der materiellen Welt, sondern in Ansehung der Seele, die sie bewohnte, daß er sie so nennte. — Die platonische Drey-

u) Contra Celsum Lib. VI. cap. 21.
v) Contra Celsum loc. cit.
x) Stromatum Lib. V. pag. 592.
y) Κοσμος νουτος, mundus intelligibilis, wovon unten geredet werden soll.
z) Λογος. Liber de mundi opificio pag. 4. und 5. Edit. Francofurti 1691. — Mit wenigern verstehet Philo unter **Gottes Wort**, Gottes Weisheit, welche diese Ideal-Welt erschaffen hätte, nach welcher diese sichtbare Welt geordnet und eingerichtet worden.
a) In Timaeo pag. 1049. seqq.

Dreyeinigkeit scheinet also aus dem ersten und höchsten Gott, aus der Vernunftwelt in Gott, oder der Idee in Gott von der Welt, und der Seele der Welt, zu bestehen. Dies sind meine Muthmassungen von der platonischen Dreyeinigkeit, oder Dreyheit. Will jemand dagegen unter dem andern Gott, lieber ein Wesen verstehen, welches seinen Ausfluß aus dem ersten Gott habe, und von welchem die sichtliche Welt wiederum ihren Ursprung und ihre Einrichtung erhalten: so werde ich nicht darum streiten, da die Sache den Christen sehr gleichgültig seyn kann, weil wir nicht aus dem **Plato**, sondern aus der Offenbarung die Beweise für unsere Lehre von der Dreyeinigkeit in der Gottheit herholen sollen. Ich will lieber zu andern Lehrsätzen fortschreiten, die zulänglich können bewiesen werden.

Kapitel. 6.

Die meisten sahen Gott für der Welt allgemeine Seele an.

Obschon die heidnischen Vernunftweisen nur wenig in ihren Gedanken von der Gottheit übereinstimmen, so sind doch die mehresten darinn einig, daß Gott die Seele der Welt seyn solle, welche die Welt bewohne, so wie die Seele den Leib bewohnet. Wie alt dieser Gedanke ist, kann man nicht mit Gewisheit sagen, aber uralt muß er seyn, da man ihn bey den ältesten Egyptiern, Chaldäern und Persern findet.

Es ist gewiß, daß, wenn man die Nachrichten liest, welche man von den Lehrsätzen der morgenländischen Weisen hat, man leicht glauben sollte, daß sie alle Gottsverläugner wären und keinen andern Gott kennten, als die Materie. — **Diogenes Laertius** sagt, es wäre die

Mey-

Meynung der Egyptier von den Göttern diese; daß die Materie der Anfang aller Dinge sey, daß die vier Elemente sich von ihr abgesondert, und daß die Sonne und der Mond Götter wären, von welchen der erste **Osiris**, und der lezte **Isis**, genannt würden b). — **Diodorus Siculus** saget gleichfalls von ihnen, daß die ältesten Egyptier die Sonne, den Mond und ausserdem die Erde, das Meer, die Luft und das Feuer für Götter gehalten hätten c). — Sie lehrten auch, daß die Sonne und der Mond alles regierten, alles vermehrten und erhielten, und das Meiste zu Hervorbringung aller Dinge beytrügen d). — Eusebius saget, daß die Phönicier und Egyptier die Sonne, den Mond und die Sterne für Götter angesehen, und solche als die alleinige Ursache des Entstehens und Untergehens aller Dinge erkläret hätten. e). — Ein besseres Zeugniß giebt **Porphyrius** ihnen auch nicht, wenn er saget, daß **Cheremon** und viele andere Egyptier nicht geglaubt hätten, daß etwas vor der Welt gewesen sey, und nichts anders für Götter angesehen hätten, als die Planeten und Gestirne f).

Dasselbe soll, nach des **Diogenes Lärtius** Bericht, die Lehre der chaldäischen Weisen gewesen seyn, welche gelehrt haben sollen, daß die Götter erzeugt, und daß sie Feuer, Erde und Wasser wären g). — **Diodorus Siculus** saget auch von ihnen, daß die Chaldäer zwölf Götter

b) In vitis clarorum philosophorum in prooemio segm. 10.

c) Biblioth. Histor. Lib. I. pag. 10. seq. Edit. Rhodomanni Hanoviae 1604.

d) Biblioth. Histor. loc. cit.

e) Praepar. Evang. Lib. I. cap. VI. Edit. Vigeri, Coloniae, 1688.

f) Epist. ad Anebonem saegypt. Jamblich praemissa.

g) In vitis clarorum philosoph. in Prooemio segm. 6. et 9.

Götter zählen, welche sie für die vornehmsten ansehen, und jedem insbesondere einen Monat und ein Zeichen aus dem Thierkreyse, durch welchen die Sonne und die fünf Planeten gehen, beylegen; so daß die Sonne ihren Lauf in einem Jahr, und der Mond den seinigen in einem Monate vollende. Für jeden der Planeten wiesen sie einen eigenen Lauf an, der in ungleicher Zeit vollendet würde, und glaubten, daß diese Gestirne zu der Geburt des Menschen das meiste Gute oder Böse beytrügen h).

Von der Perser Götterlehre bezeuget die Geschichte dasselbe. **Strabo** saget, daß sie weder Säulen noch Altäre hätten, sondern daß sie auf hohen Orten opferten. Sie hielten, saget er, den Himmel für Jupiter; sie verehrten die Sonne, welche sie Mithras nannten, und den Mond, und Venus, und das Feuer, und die Erde, und die Winde, und das Wasser i). Doch saget er, sie opferten vorzüglich dem Feuer k). **Herodotus** berichtet dasselbe von den Persern. Er saget, daß sie den ganzen Umkreyß des Himmels Jupiter benennten, und daß sie von Anfang an allein der Sonne, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden geopfert hätten l).

Wenn man diese Zeugnisse betrachtet: so sollte man mit gutem Grunde glauben können, daß die ältesten Morgenländischen Weisen, von welchen die Griechen und Römer ihre Philosophie erhalten haben, alle Atheisten gewesen wären, oder die Welt für Gott selbst angesehen hätten; aber nichts desto weniger giebt es gelehrte Männer, die sie von dieser Beschuldigung freysprechen. Es ist auch ganz unbe-

h) Biblioth. Histor. Tom. I. Lib. II. pag. 117.
i) Rerum geograph. Lib. XV. pag. 1064. Edit. Amstelodami 1707.
k) Loc. cit. pag. 1066.
l) Histor. Lib. I. cap. 131.

unbegreiflich, wie die Gelehrten so vieler Nationen in einen so tiefen Irrthum verfallen können. **Brucker** meynt daher, daß die Chaldäer die Sonne, den Mond und die Gestirne nicht selbst für Götter angesehen hätten, sondern den göttlichen Geist, oder die allgemeine Seele der Welt, die in ihr wäre und sie regierte m). **Jablonski** erkläret der Egypter Gottslehre auf dieselbe Weise. Er saget, ihre alten Weisen lehrten, daß die Sonne, der Mond und die Planeten unsere Welt regierten; aber daß alle ihre Macht von der ewigen, göttlichen Seele gesteuret und begränzet wäre, die ein feines, reines und ätherisches Feuer, welches über die ganze Welt ausgebreitet sey, und durch dessen Einfluß alle Dinge belebet erhalten und beweget würden. Dieses Wesen nennten sie **Phthas**; aber es erhielt zwene Beynahmen nach seinen verschiedenen Wirkungen. In so ferne die Wirkungen seines Einflußes gut waren, ward es **Cneph** oder **Cnuphis** benannt, und in so ferne sie böse, oder den Menschen unangenehm waren, ward es **Tithrambo** benennet n).

Daß dieß auch die wahre Meynung dieser alten Philosophen habe müssen gewesen seyn, und daß sie just nicht die Sonne, den Mond, die Gestirne und Planeten für Götter selbst angesehen haben, sondern die göttliche Seele, die in ihnen wäre, und diese Kugeln als ihre Leiber bewohnte, das erhält eine sehr gute Bekräftigung von dem **Diodorus Siculus**, der von den chaldäischen Weisen saget, daß sie lehrten, daß der Welt Natur ewig sey; daß sie weder einigen Anfang gehabt, noch auch einigen Untergang unterworfen wäre; **sondern, daß die Ordnung und Ausschmückung der Welt ihren Ursprung von einer göttlichen Vorsehung hätte,**

und

m) Histor. Crit. Philos. Tom. I. Lib. II. Cap. II.

n) Pantheon aegyptior. Lib. I. Cap. IV.

und daß die Dinge, welche im Himmel geschehen, nicht von einem Ohngefehr, oder von sich selbst, sondern nach festgesetzten Rathschlüßen der Götter geschehen o). — Hier wird ein ganz deutlicher Unterschied zwischen der Welt und der göttlichen Vorsehung, die sie eingerichtet und regieret, gemacht. Und haben die chaldäischen Weisen einen göttlichen Geist in der Welt geglaubet; so ist es höchst wahrscheinlich, daß die egyptischen Weisen dasselbe geglaubet haben, weil jene ihre Philosophie von diesen hatten. p)

Dieser gute Gedanke von den egyptischen Weisen erhält einen neuen Zuwachs, daferne man die Lehrer nach ihren Schülern beurtheilen soll. Wir wissen, daß beyde, **Orpheus** und **Pythagoras** die Philosophie in Egypten gelernet haben; nichts destoweniger sollen sie beyde ein göttliches Wesen in der Welt angenommen haben. Es scheinet wohl beym ersten Blick, daß **Orpheus** die Nacht oder **Chaos** zum ersten Wesen, woraus alle Dinge, ja die Götter selbst ihren Ursprung hätten, gemacht habe q). Aber unter diesen Göttern, die ihren Ursprung vom **Chaos** hätten, hat er wahrscheinlich nichts anders verstanden, als die Himmelskörper, welche von Göttern bewohnet wären, und als Körper der Götter angesehen würden; denn, daferne diese Stelle anders ächt ist, welche **Clemens Alexandrinus** vom **Orpheus** anführet: so hat er würklich eine Gottheit geglaubt, und sich von dieser Gottheit einen solchen Begriff gemacht, der sich nicht auf die grobe materielle Welt passen könnte. Nach dieser Stelle hat **Orpheus** gelehrt, daß ein Gott sey, der die Welt regieret, der unsterblich ist, der aus sich selbst ist, und

o) Biblioth. Hist. Tom. I. Lib. II. pag. 116.
p) Loc. cit. Lib. I. pag. 73.
q) Hymn. 2. Noctis suffimen pag. 188. Edit. Gesneri.

und von dem alle Dinge gemacht worden; welchen kein Sterblicher sehen könne, der aber dagegen alles sehe r).

Pythagoras, der ebenfalls seine Philosophie von den Egyptern hatte, war auch kein Atheist. Er lehrte wohl, nach des **Diogenes Laertius** Bericht, daß die Sonne, der Mond und die Gestirne Götter wären; weil die Wärme, welche die Ursach des Lebens sey, in ihnen die Oberhand habe; und glaubte, daß die Menschen mit den Göttern verwandt, weil der Mensch der Wärme theilhaftig sey s). Aber er muß ohne Zweifel die Sonne, den Mond und die Gestirne so verstanden haben, wie **Orpheus**; denn, nach **Lactantius** Bericht, soll er Gott so beschrieben haben, daß er sey die Seele, oder der Sinn, der alle Theile der Welt und die ganze Natur, von welcher alle Thiere die erzeugt werden, ihr Leben empfiengen, durchwandere und sich über selbige ausbreite t). —

Cicero saget eben so vom Pythagoras, daß er Gott ansehe für einen allgemeinen Geist, der über die ganze Natur ausgebreitet, und von welchem unsere Seelen Theile wären u). Und diese Lehre von Gott nahmen alle seine Anhänger an, welche lehrten, daß Gott nur **Eins** sey; daß er im Kreyß der ganzen Welt sey; daß er Aufsicht über die ganze Schöpfung habe; daß er aller Dinge Vater, der Sinn im ganzen Kreyse, und die Bewegung aller Dinge wäre v).

Von dieser Lehre des **Orpheus** und **Pythagoras**, von der Gottheit, welche in Egypten studiret haben, kann

r) Admonitio ad gentes pag. 48. Lut. Paris. 1641.
s) In vitis claror. philosophor. Lib. VIII. segm. 27.
t) Lib. I. Cap. V. de falsa relig. Edit. Heumanni Goettingae 1736.
u) De Nat. deor. Lib. I. Sect. 27.
v) Clementis Alexandrini Admonit. ad gentes pag. 47.

man mit ziemlich gutem Grunde auf die Begriffe der Egypter von der Gottheit schließen. Und ist dieser Schluß richtig: so sind die egyptischen Weisen keine Atheisten gewesen; sondern sie haben Gott für die allgemeine Seele der Welt angesehen, die über die ganze Natur der Welt ausgebreitet wäre, und sie beseelte. — Daß sie die Sonne, den Mond, die Gestirne, das Feuer und Wasser Götter genennt haben, daß ist kein Beweiß, daß sie diese Kugeln und diese Elemente selbst für Götter angesehen haben. So sagt auch **Seneca**, daß das Ganze, so man siehet, und das Ganze, so man nicht siehet, Gott sey x), woraus man leicht glauben sollte, daß er die ganze Welt, als wäre sie Gott selbst, ansehe, und doch ist nichts gewisseres, als daß er ein göttliches Wesen, welches von der Welt verschieden sey, geglaubt habe y). — Aber da sie Gott für die Seele der Welt und die Welt für den Körper dieses Gottes ansahen; da sie glaubten, daß die Gottheit in der Sonne, dem Monde, den Gestirnen, den Planeten und in allen Dingen, die in seinem Körper sind, wohne: so nennten sie diese Körper Götter, in so weit sie mit der Gottheit, die solche bewohnte, in Vereinigung standen. So wie Körper und Seele den Menschen ausmachen, so glaubten sie, daß Materie und der Geist der in ihr sey, Gott ausmachten. Dieser Gedanke von der Gottheit war wohl elend genug; denn wäre Gott die Seele der Welt, wäre die Welt der Körper Gottes: so müßte die Gottheit auch alle Veränderungen ihres Körpers fühlen, und wäre in den Gränzen ihres Leibes eingeschränkt, welches der Begriff, den man sich von der Unendlichkeit und Vollkommenheit des höchsten Wesens machen muß, durchaus nicht zuläßt. Aber doch war dieser Gedan-

x) Natur. Quaest. Lib. I. Praef.
y) De Beneficiis, Lib. IV, cap. VII.

Gedanke besser, als wenn sie ganz und gar das Daseyn eines göttlichen Wesen geläugnet hätten.

Wir sehen denn hieraus, daß **Diogenes Laertius** irret, wenn er sagt, daß **Anaxagoras** der erste gewesen, der der Materie einen Sinn beylegte, welcher alle Dinge, die zuvor in Unordnung waren, in Ordnung gebracht habe z); denn lange vor ihm ist diese Lehre von den Egyptern und Chaldäern angenommen gewesen. Ja, **Thales**, Stifter der jonischen Sekte, der auch in Egypten die Philosophie studiret hatte, und ohngefehr 200 Jahr vor **Anaxagoras** lebte, hat dasselbe gelehrt, daß die ganze Welt mit einer Seele begabet sey, und daß Gott diese Seele wäre. a). — Wir begreifen also leicht, wie diese Lehre von der Gottheit so allgemein unter den griechischen und römischen Philosophen geworden. Denn, da **Thales** und **Pythagoras**, welche billig als die Stammväter von der griechischen Philosophie müßten angesehen werden, beyde in Egypten studiret haben: so ist es wahrscheinlich, daß sie von Egypten diese Lehre unter ihren Landsleuten eingeführt haben. **Thales** nemlich, führte sie in Griechenland und **Pythagoras** in Italien ein, wo er seine Schule aufrichtete, nachdem er **Samos** verließ.

Dieser Gedanke, daß Gott die Seele der Welt seyn müßte, war von dieser Zeit an so allgemein, daß ich, wenn man die Epicureer, den **Plato**, seinen Ausleger **Proclus**, und einige wenige **Platoniker** ausnimmt, keinen einzigen kenne, der ihn nicht angenommen hätte. — **Plato** glaubte wohl, daß die Welt eine Seele hätte b),

z) De Vitis clarorum Philosoph. Lib. II. segm. 6.

a) Stobaei Eclogae physicae cap. I. Plutarchus de Placitis philosophor. Lib. I. cap. VII.

b) In Phileto pag. 382. Edit. Ficini.

aber doch macht er ganz deutlich zwischen Gott, und Seele der Welt, Unterschied; denn er lehrt, daß Gott der Welt diese Seele gegeben habe c). Er saget, daß die Welt sich drehe, bald durch Gottes, bald durch ihrer eigenen Kraft, nach einer freywilligen Bewegung d). — Sein Ausleger **Proclus**, der ebenfalls glaubte, daß die Welt beseelet sey, saget, daß Gott diese Seele in die Mitte der ganzen Welt gesetzet, und über das Ganze ausgebreitet und auswendig mit einem Körper umgeben habe e). — Die Seele der Welt ist also, nach **Proclus** Meynung, ein Wesen, welches durch Gott da ist, aber nicht Gott selbst — Aber im übrigen hat nicht allein der scharfsinnige **Aristoteles**, ohngeachtet er ein Zuhörer des **Plato** war, Gott und die Seele der Welt mit einander vermenget, und scheint Gott für nichts anders, als den vornehmsten Theil von der Welt gehalten zu haben f); sondern auch die meisten von **Plato's** Anhängern sind in demselben Irthum gewesen, welche nach **Cicero's** Bericht, einen Gott glaubten, aber unter Gott nichts anders verstanden, als eine wirkende Kraft, die sich über die ganze Natur ausbreitete, und selbige durchdränge, die also die allgemeine Seele der Welt wäre g). — **Cotta**, ein Platoniker, disputiret mit einem Epicureer über die Gestalt der Götter, und wird vom Cicero so redend eingeführt: Da du nicht läugnen darfst, daß ein Gott ist, was hindert dich denn daran die Sonne, oder den Mond, oder die Welt, oder eine

c) In Timaeo pag. 1047. seq.

d) In Politico pag. 536. man sehe auch Proclus in Platonis Theolog. Lib. V. cap. XXIII.

e) In Platonis Theolog. Lib. V. cap. XXXII.

f) De mundo cap. VI. Clementis Alexandrini Admonitio ad gentes pag. 44.

g) Acad. Quaest. Lib. I. Sect. 28. 29.

eine ewige Seele unter die Götter zu rechnen h)? — Die Platoniker sahen Sonne und Mond nicht für Götter selbst an, sondern die göttliche Seele, die in ihnen war. Die Epicureer hingegen legten den Göttern eine menschliche Gestalt bey, und glaubten, daß sie mit der Welt in einiger Verbindung stünden, und diese Meynung bestreitet **Cotta.** Also sehen wir hieraus, daß die allgemeine Seele, welche man in der Welt zu seyn glaubte, von den **Platonikern** für Gott selbst angesehen worden.

Doch findet man, daß diese Meynung vornemlich unter den **Stoikern** herrschend gewesen. Diese schloßen so: das, was Vernunft hat, ist besser, als das, was nicht Vernunft hat; nun ist nichts besser als die Welt; also hat die Welt Vernunft. So, fügen sie hinzu, kann es auch bewiesen werden, daß die Welt weise, selig, ewig ist; denn die Dinge, die diese Eigenschaften besitzen, sind besser, als die Dinge, die daran Mangel haben. Und da nun nichts besser ist, als die Welt: so folgt daraus, daß die Welt Gott ist i).

In diesem Beweiß werden zweene unrichtige Schlüße gefunden; der erste Schluß ist dieser: **daß, da das, was Vernunft hat, besser ist, als das, was nicht Vernunft hat, und die Welt so gut und vollkommen seyn muß, als sie seyn kann, sie denn auch nothwendig Vernunft haben, oder von einem vernünftigen Geiste beseelet seyn müßte.** — Dieser Schluß wäre richtig gewesen, wenn es nur darauf abgesehen wäre zu beweisen, daß in einer vollkommenen Welt vernünftige Geschöpfe seyn müssen; denn eine Welt, in welcher keine vernünftige Wesen wären, die ihren Schöpfer ehren, und dadurch daß sie ihn

h) De Nat. Deor. Lib. I. Sect. 87.
i) Loc. cit. Lib. II. Sect. 21.

ehren, ihre Glückseligkeit befördern könnten, eine solche Welt wäre des höchsten Wesens nicht würdig. Aber daraus folget nicht, daß die Welten selbst und ihre Kugeln auch von einem vernünftigen Wesen beseelet seyn müssen, oder daß sie vollkommener und besser wären, als sie nun sind, wenn sie beseelet wären. Ein Ding wird schlimmer, wenn man es der Eigenschaften beraubt, die es zu seiner Vollkommenheit bedarf; aber es wird nicht besser, weil es solche Eigenschaften erhält, deren es nicht bedarf. Wenn eine Maschine durch ihre eigene Kraft und Springfedern alle die Bewegungen hervorbringen kann, die zu ihrer Absicht erfordert werden: so wird sie nicht vollkommener, weil ein Geist in ihr eingesetzt würde; dieser Geist wäre da überflüssig, und etwas zu machen, was überflüssig ist, streitet gegen die Weisheit des höchsten Wesens.

Der andere Schluß ist noch thörichter: **dieweil die Welt mit einem Geiste beseelet sey, müßte die Welt Gott seyn.** Das ist ein zu großer Sprung in der Schlußfolge; gleich, als ob die Welt, wenn es zu ihrer Vollkommenheit nothwendig wäre, nicht mit einer Seele könne begabet seyn, ohne daß diese Seele darum Gott selbst seyn müßte.

Einen andern stoischen Beweiß findet man auch beym **Cicero**, der fast von gleichem Inhalte ist, und darum auch keiner andern Antwort bedarf, als die ich schon auf den ersten gegeben habe. Sie schließen so: ist die Welt vollkommen, so kann es ihr an keinem, was vollkommen ist, mangeln, und da nichts besser ist, als Vernunft; so muß die Welt eine Vernunft haben, und da nichts besser ist als Tugend; so muß die Welt Tugend haben. Die Welt ist also weise; sie ist also Gott. — Nun schließen sie weiter: wenn man so die Gottheit der Welt einsiehet, so muß man auch den Gestirnen dieselbe Gottheit beylegen, welche vom reinsten Aether erzeuget werden, und wovon

man

man billig glauben muß, daß sie beseelet sind, daß sie fühlen und Verstand haben k).

Dazu gehören nicht viele Einsichten in die Regeln der Vernunftlehre; ein allgemeiner Menschenverstand ist genng das Unrichtige in diesen Schlußfolgen einzusehen. Der erste Grundsatz, auf welchem diese Schlüße beruhen, ist dieser: **ist die Welt vollkommen: so kann es ihr an nichts mangeln, was vollkommen ist.** Dieser Grundsatz ist schon falsch. Ein Ding, kann vollkommen seyn, ohne alles das zu besitzen, was man als Vollkommenheit ansiehet. Wenn es nur so viele Vollkommenheiten besitzt, als zu seinem Wesen erfordert wird: so ist es vollkommen, ohne darum alle zu besitzen. Eine Mühle kann vollkommen seyn, ohne die Töne eines Orgelwerks zu besitzen, und ein Mensch kann vollkommen seyn, ohne Flügel eines Vogels, oder Floßfedern eines Fisches zu besitzen. So kann die Maschine der Welt auch vollkommen seyn, ohne von einem vernünftigen Geist beseelet zu seyn; und wenn sie auch von einem solchen Geiste beseelet seyn müßte; so folget daraus noch nicht, daß dieser Geist Gott seyn müsse, und daß Gott nichts anders, als dieser alles beseelende Geist sey.

Die Epicureer hatten wohl nicht edlere Begriffe von der Gottheit, als die Stoiker, nichts destoweniger sahen sie doch das Thörichte dieses stoischen Schlußes ein, daß Gott die Seele der Welt seyn, und daß die Welt wiederum Gottes Leib seyn sollte, daher macht **Velleius**, ein Epicureer, diese Einwendung gegen die Lehre der Stoiker: da die Erde ein Theil der Welt ist; so ist sie auch ein Theil von Gott. Nun siehet man, saget er, daß ganze große Landschaften auf Erden unbewohnet und unbebauet sind, daß einige durch die Nähe der Sonne gebrandt, und daß

k) Loc. cit. Lib. II. Sect. 38. 39.

andere vermittelst des Abstands derselben mit Eis und Schnee bedecket sind. Wenn die Welt nun Gott ist, so müßten folglich einige von Gottes Gliedern brennen und andere frieren l). — Dieser Schluß ist ganz richtig; denn ist Gott die Seele der Welt, so muß er die verschiedenen Veränderungen seines Leibes fühlen, von welchen einige angenehm und andere unangenehm seyn müssen; denn, da die Abwechselungen in der Welt einander entgegengesetzt sind: so müssen die Gefühle es auch seyn; aber ein Wesen, welches Kälte und Wärme, Freude und Betrübniß, schmerzlichen und unangenehmen Gefühlen unterworfen ist, kann nicht Gott seyn, und hat Gott diese Gefühle von den Veränderungen seines Leibes nicht: so kann er nicht für die Seele der Welt, oder die Welt nicht für seinen Leib, angesehen werden.

Aber, ungeachtet dieser und anderer Ungereimtheiten, welche dieser Gedanke von Gott enthält, war er doch in der stoischen Schule ganz allgemein, und man findet keinen, der das Falsche in diesem Vernunftschluße, mit welchem sie diese Lehre unterstützten, einsehen konnte. Bey dieser Sekte war Gott nichts anders als ein Feuer, welches sie doch Geist nennten, der die ganze Welt durchdringe m). — Sie beschreiben die Natur Gottes so: daß er sey ein vernünftiger Geist von einer feurigen Natur, ohne Gestalt, der aber jede Gestalt, die er wollte, an sich nehmen und sich allen Dingen ähnlich machen könnte n). — **Seneca** saget, daß Gott, der alle Dinge erschaffen habe, ein Theil, und der größte und beste Theil der Welt sey o). Er nennet Gott den Sinn, der in der

l) Loc. cit. Lib. I. Sect. 24.

m) Plutarch. de Placitis philosoph. Lib. I. cap. VII.

n) Loc. cit. Lib. I. cap. VI.

o) Nat. Quaest. Lib. VII. cap. XXX.

der ganzen Welt und in allen ihren Theilen ist p). — Er sagt, daß die Natur nicht ohne Gott, oder Gott ohne die Natur ist q). Er fragt, was Gott ist? und antwortet selbst darauf, daß Gott die Seele der Welt r) ist, und daferne er Gott für die Seele der Welt ansiehet: so siehet er die Welt wiederum für den Leib Gottes an. Er saget, daß alle Dinge aus Materie und aus Gott bestehen, und daß Gott dasselbe in der Welt ist, was die Seele im Leibe, und daß die Materie für Gott dasselbe sey, was der Leib für die Seele s).

Von gleicher Meynung war **Marcus Antoninus** t), **Chrysippus**, **Posidonius** u), und im Allgemeinen können wir wohl alle die unter diese Klaße rechnen, die die Sonne, den Mond, und die Gestirne für Götter erkläret haben, z. E. den **Maximus Tyrius** v), **Porphyrius** x), **Jamblichus** y), **Plutarchus** z), und andere; denn sie haben zwar diese Himmelskörper nicht für Götter selbst angesehen; aber da sie glaubten, daß diese Körper von der Gottheit beseelet wären: so haben sie diese Körper, in Vereinigung mit dem Geiste, der in ihnen war, für Götter gehalten. Darum nennen sie Gott ein Thier; denn ihr Gott war die Seele der Welt, in Vereinigung mit seinem Körper. Daher beschreibet **Anti-**

p) De Beneficiis Lib. IV. cap. VII.
q) Loc. cit. cap. VIII.
r) Nat. Quaest. Lib. I. Praef.
s) Epist. LXV.
t) De rebus suis Lib. VI. §. 1. 5.
u) Diogen. Laert. de vitis clar. philos. Lib. VII. segm. 148.
v) Dissert. XVII. pag. 205.
x) De abstinent. Lib. II. pag. 191.
y) De Mysteriis Sect. I. cap. XVII.
z) Adversus Stoicos pag. 1075. Edit. Lut. Par. 1624.

Antipater Tarsensis, ein Stoiker, Gott dergestalt: daß er ein glückseliges Thier sey, das nicht einigen Untergängen unterworfen, und gegen die Menschen wohlthätig wäre a). — Sie nennten Gott ein unsterbliches und vollkommenes Thier, welches durch seine Vorsehung die Welt regiere, und alle Dinge die in der Welt sind; welches alles erschaffen habe, und gleichsam zu allen Dingen Vater wäre b). — Aus demselben Grunde, aus dem sie Gott für die Seele der Welt ansahen, nennten sie auch die Welt ein Thier, welches beseelet und vernünftig wäre c). Gott war also ein Thier, weil er einen Körper hatte, und die Welt war ein Thier, weil sie eine Seele hatte; die Welt und die vernünftige Seele, die in ihr war, machten ein Thier aus, und dieses Thier war Gott. Dies ist die stoische Philosophie, die man so sehr bewundert.

Kapitel 7.

Alle hielten Gott für etwas Materielles.

So weit hat die Vernunft mit allem ihrem Bestreben es nicht bringen können, daß sie sich Gott, als den reinsten Geist, denken konnte. Wenn sie sich Gott auch auf die edelste und vollkommenste Weise dachte: so ward er doch nichts anders als ein Aether, ein Wesen, welches aus dem feinsten und subtilsten Feuer bestand d). Die

a) Plutarch de Stoicor: repugnantiis pag. 1051.

b) Diog. Laert. in vitis clar. philos., Lib. VII. segm. 147.

c) Loc. cit. segm. 142.

d) Die Brachmanen, Philosophen der Indianer sollen auch gelehrt haben, daß Gott in seiner Natur körperlich, und überdem in einem andern Körper eingekleidet sey. Origenis philosophumena c. Not. Wolfii cap. XXIV. pag. 164.

Die Epicureer brachten es nicht einmahl so weit. Nach ihrer Meynung bestand die Gottheit, so wie alle andere Dinge, aus Atomen, oder kleinen untheilbaren Körpern e). Ja, sie legten noch den Göttern eine menschliche Gestalt bey, welche doch vermittelst ihrer Einheit nicht von den Sinnen, sondern allein von der Vernunft könnten beschauet werden f). Es sollte wohl eben kein Körper seyn, aber etwas, einem Körper gleichendes; es sollte auch wohl kein Blut haben, aber etwas dem Blute ähnliches. — Um zu beweisen, daß die Götter eine solche menschliche Gestalt haben müßten, machten sie diesen Schluß: die menschliche Gestalt ist die schönste von allen, da nun die Götter höchst selig sind, und niemand tugendhaft ohne Vernunft, und die Vernunft nicht, ohne in einer menschlichen Gestalt seyn kann: so folget daraus, daß die Götter eine menschliche Gestalt, haben müssen g). — Diese Schlußart anzuführen und sie zu wiederlegen ist dasselbe. — Eine andere Art zu schließen, die nicht gesunder ist, finder man bey diesen Philosophen; sie meynten, daß die Gottheit nothwendig einen Körper haben müße, da sie ohne Körper kein Gefühl, Verstand und Belustigung haben könnte h). Und, weil die Gottheit nun einen Körper haben sollte, so nennt **Epicur**, so wie die Stoicker,

164. Es ist merkwürdig, daß sie auch Gott das Licht und das Wort (Λογος) genannt haben sollen, aber dabey sagen, daß Gott nicht ein Licht sey wie die Sonne oder das Feuer, auch nicht ein lautes Wort, sondern das Wort der Wissenschaft, durch welches die Heimlichkeiten der Wissenschaft von den Weisen eingesehen würden. Loc. cit. pag. 159.

e) Orig. philosoph. c. not. Wolfii c. XXII. pag. 159.
f) Plutarch. de plac. Phil. Lib. I. cap. VII.
g) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 48.
h) Loc, cit, Lib, I. Sect, 30,

Stoicker, sie ein unsterbliches und glückseeliges Thier i), obschon in einer andern Absicht, als diese. — Es ist auch wahr, wenn die Gottheiten sinnliche Gefühle und epicurische Ergötzungen haben sollten; so müßten sie auch nothwendig einen sinnlichen Körper haben; aber kein Vernünftiger wird wohl glauben, daß dergleichen Gefühle und Ergötzungen sich auf das höchste und vollkommenste Wesen passen können.

Aber das waren auch nur die **Epicureer** allein, die sich die Gottheit in einer menschlichen Gestalt, und mit einem menschlichen, sinnlichem Körper dachten. **Antbistenes**, der Stifter der cynischen Secte, läugnete durchaus, daß Gott irgend einem Dinge gleich sey, und behauptete daher, daß man ihn nicht aus einem Bilde könnte kennen lernen k) — Aber, weil die andern Philosopsen sich eben nicht die gröbsten Begriffe von der Gottheit machten, darum waren ihre Begriffe doch nicht richtig. — **Cudworth**, gestehet wohl zu, daß einige geglaubet haben, Gott wäre ganz unkörperlich, l) aber er beweiset es nicht hinlänglich. Es ist gewiß, **Plato** hat gelehrt, daß Gott unkörperlich sey, wie die Seele m). **Aristoteles** hat dasselbe gelehrt n). Aber wir übereilen uns, wenn wir gleich daraus den Schluß machen wollen, daß sie wircklich Gott für einen ganz reinen Geist angesehen haben. Die Heidnischen Philosophen nennten das unkörperlich, was einen gauz feinen ätherischen Körper hätte, dessen Partikeln von ein und derselben Natur, und nicht mit fremden Partikeln vermenget wären. Und dies war der allgemeine Begriff, den man sich von der Gott-

heit

i) Diogen. Laert. Lib. X. segm. 123.
k) Clement. Alexandr. Admonitio ad gentes pag. 46.
l) Systema Intellectuale Tom. I. cap. I. §. XIX. XX.
m) Diog. Laert. Lib. III. segm. 77.
n) Hesychius de vitis philos. ad voc. Aristoteles.

heit machte. Wenn die Vernunft auch ihre Vorstellungen von dem höchsten Wesen auf das Beste gereiniget hatte; so ward es doch nichts anders, als eine ätherische oder feuerartige Materie, welches bei ihr dasselbe ist o).

Dieser Gedanke von Gott ist eben so alt, als die Lehre, daß Gott die Seele der Welt seyn solle, und vielleicht haben beyde denselben Ursprung, nemlich von den Egyptern, welche auch sollen gelehrt haben, daß Gott das feinste und reinste ätherische Feuer wäre p). — Der eine ward in der Folge auch eben so allgemein, als der andere. Wenn man einige wenige, welche davon abweichen, ausnimmt, z. E. den **Diogenes Apolloniates**, der die Luft für Gott ansah q), so kann man wohl sagen, daß es bey den bedeutendsten und vernünftigsten philosophischen Secten, eine allgemein angenommene Grundlehre gewesen sey, daß Gott ein Feuer oder ein Aether wäre.

Posidonius, ein Stoicker, sah Gott für einen verständigen Geist an, der von der Natur des Feuers wäre, der keine eigentliche Gestalt hätte, aber diejenige Gestalt, die er selbst wollte, annehmen könnte r). — **Boethus**, ebenfalls ein Stoiker, glaubte auch, Gott sey ein Aether, und die Fixsterne wären Gottes Substanz s). — Gleicher Meynung waren alle die andern Stoiker, z. E. **Antipater**, **Chrysippus** t), **Cleanthes** u) und mehrere. — **Critolaus** und **Diodorus Tyrius** waren peripathetische Philosophen, aber doch mit den andern

o) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 37.
p) Jablonski Pantheon aegyptiorum Lib. I. cap. II.
q) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 29.
r) Stobaei Eclogae physicae cap. I.
s) Diog. Laert. Lib. VII. segm. 148.
t) Loc. cit. segm. 138. 139.
u) Lactant. Lib. I. cap. V. de falsa religione.

dern derselben Meynung v). — **Heraclitus**, war Stifter seiner eigenen Secte, welche die Heraclitische genennt wurde. Er lebte zu den Zeiten des **Darius**, Hystaspis Sohn x) und war ein Zuhörer vom **Xenophanes** und **Hippasus**, welche die Philosophie des **Pythagoras** erklärten y), und beyde er und sein Lehrer **Hipposus** sahen das Feuer für Gott an, daher seine Anhänger auch das Feuer, als die erste Ursache aller Dinge verehrten z). — Von gleichen Gedanken war **Parmenides** a) und **Democritus** b) woraus man siehet, daß die sogenannten eleatischen Philosophen von Gott eben so gedacht haben, wie die stoischen und peripathetischen.

So konnten so viele, und so grosse Philosophen, nicht einsehen, was die Vernunft nun, durch eine Offenbarung aufgekläret, so deutlich einsehen kann, daß ein Feuer, so fein und subtil man es sich auch denket, nicht denken, und noch viel weniger in seiner Denkkraft unendlich seyn kann; ja, daß ein Feuer, so subtil es auch ist, doch aus Partickeln bestehen müße, die ausser einander sind; daß es also eine gewisse Ausdehnung und folglich gewiße Gränzen haben müsse, so wie die Partikeln, woraus es bestehet, eine bestimmte Zahl haben müssen; woraus natürlicherweise folgt, daß eine solche Gottheit, sowohl in ihrem Daseyn, als in ihrer Wirksamkeit begränzet seyn müsse. Nachdem ich nun die verschiedenen und ungleichen Meynungen der heidnischen Philosophen von der Gott-

heit

v) Stobaei Eclogae physicae cap. I.
x) Suidas ad vocem Heraclitus.
y) Bruckeri Hist. Crit. Philos. Tom. I. P. II. Lib. II. c. XII.
z) Clementis Alexandr. Admon. ad gentes pag. 12.
a) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 28.
b) Plutarch. de Placit. Philosoph. Lib. I. cap. VII.

heit durchgegangen bin, wird es dem Leser wohl nicht unangenehm seyn, wenn sie dies **Chaos** von Meynungen und Ungereimtheiten gleichsam mit einem Blicke übersehen könnten; ich will daher diese Abhandlung mit einem kurzen Auszuge von demjenigen endigen, was **Cicero** in dieser Absicht gesammlet hat, und zugleich anführen, zu welcher Secte ein jeder dieser Philosophen gehöret, welches **Cicero** ausgelassen hat. — **Thales**, ein jonischer Philosoph lehrte, daß das Wasser der Anfang aller Dinge sey, und daß Gott der Sinn, oder die Seele wäre, die alle Dinge aus dem Wasser erschaffen hätte. — **Anaximander**, ein jonischer Philosoph, daß die Götter erzeugt wären, und daß sie in einem großen Abstand von einander auf- und nieder gingen. — **Anaximenes**, ein jonischer Philosoph, daß die Luft Gott wäre, und daß dieser Gott gezeugt, unermeßlich, unendlich, und allezeit in Bewegung sey. **Anaxagoras**, ebenfalls ein jonischer Philosoph, daß Gott ein unendlicher Sinn wäre. — **Alcmäon Crotoniates**, ein Pythagoräer, daß die Sonne, der Mond und die Gestirne Götter wären. — **Pythagoras**, Stifter der pythagoräischen Secte, daß Gott ein allgemeiner Geist oder Seele sey, die über die ganze Natur ausgebreitet, und von welcher unsere Seelen Theilen wären. — **Xenophanes**, ein eleatischer Philosoph, hat ausser dem Sinn, alles was unendlich sey für Gott angesehen. — **Parmenides**, ein eleatischer Philosoph, scheinet Gott für ein Feuer oder das Licht, welches die ganze Welt umgäbe, genommen zu haben. — **Empedocles**, ein eleatischer Philosoph lehrte, daß alle Dinge aus vier Naturen beständen, und daß diese vier Naturen Gott wären. — **Protagoras**, ein eleatischer Philosoph meynte, daß man nicht mit einiger Gewisheit von den Göttern wüßte, ob sie wären, oder nicht, und wie sie wären. — **Diogenes Apolloniates**, ein jonischer Philosoph, glaubte, die Luft sey Gott. — **Plato**, Stif-

t r der academischen Secte, lehret bald, daß Gott einige K örper nicht habe, bald daß die Welt, der Himmel, die G estirne, die Erde und die Seele Gott wären. — **Socrates, Plato's** Lehrmeister, nannte beides Sonne und Seele Gott, und lehrte bald, daß nur ein, bald daß mehrere Götter da wären. — **Antisthenes**, Stifter dre cynischen Secte, lehrte daß des Volks Götter viele, daß aber nur **ein** natürlicher Gott wäre. — **Speusippus**, ein Zuhörer und Nachfolger vom **Plato** glaubte, daß Gott eine lebende Kraft sey, durch welche alle Dinge regieret würden. — **Aristoteles**, der Stifter der peripathetischen Secte, siehet bald den Sinn allein für Gott an, bald ist die Welt selbst Gott, dann spricht er von einem andern, der die Bewegung der Welt regieret und dann ist das Feuer des Himmels oder der Aether Gott. — **Xenocrates**, ein Platoniker, statuirte 8. Götter, die 5. Planeten waren fünf Götter, die Sonne der sechste, der Mond der siebende und der achte bestand aus allen Fixsternen. — **Heraclides**, ein Peripatetiker, spricht bald von einem göttlichen Geiste, bald ist die Welt Gott; nun sind Himmel und Erde Götter; wiederum legt er den Planeten eine Gottheit bey und lehret, daß dieser Gott ohne Gefühl und in seiner Gestalt unveränderlich wäre. — **Theophrastus**, gleichfalls ein Peripatetiker, glaubt, bald einen göttlichen Geist, bald siehet er den Himmel und bald die Sterne für Götter an. — **Strabo**, ein Peripatetiker, glaubte, daß die göttliche Kraft in der Natur bestünde, und daß solche die Ursache der Erzeugung der Dinge, ihrer Vermehrung und Verminderung in sich hielte, aber kein Gefühl oder Gestalt habe — **Zeno**, Stifter der stoischen Secte, sahe theils den Aether für Gott an, theils glaubte er, Gott wäre ein Geist, der die ganze Natur durchdränge; endlich waren Gestirne, Jahre, Monate und Abwechselungen der Jahre

re auch Gott. — **Ariſton**, Zeno's Schüler meinte, daß man der Götter Geſtalt nicht begreifen könnte; er leugnete, daß Gefühl in den Göttern wäre nnd zweifelte, ob Gott ein Thier ſey, oder nicht. — **Cleanthes**, Ariſtons Mitſchüler, ſahe bald die ganze Welt, bald die Seele der Welt, bald den Aether für Gott an; bald ſagt er, daß die Götter eine Geſtalt hätten, bald legt er den Sternen eine Gottheit bey. — **Perſäus**, ein Zuhörer von demſelben Zeno, ſaget, daß man die für Götter angeſehen habe, von welchen man Wohlthaten genoßen, und giebt den Dingen, die den Menſchen nützlich ſind, Namen der Götter. — **Chryſippus**, ein Stoiker, machte alles zu Gott; er lehrte, daß die göttliche Kraft in der Seele der ganzen Natur beſtünde; Feuer, Aether, Luft, Waſſer, Erde, Sonne, Mond und Stern waren bey ihm Götter c).

Dies traurige Bild von der Mißgeburt des menſchlichen Verſtandes weiſet uns, wie wenig die Vernunft ſich ſelbſt überlaſſen, ſich einen richtigen und würdigen Begriff von der Gottheit machen kann. So wanket die Vernunft ohne Leitung einer göttlichen Offenbarung, von der einen Finſterniß zur andern, ſuchet Gott und findet ihn nicht: arbeitet dem Lichte näher zu kommen, und entfernt ſich davon nur um ſo weiter. **Cicero** ſiehet ſelbſt alle dieſe Lehren von Gott mehr für Träume der Tollen, als für philoſophiſche Meynungen an, und kein Vernünftiger kann ſie wohl für etwas anders anſehen.

c) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 25 -- 42.

Zwote Abhandlung.

Von der Welt.

Wenn es meine Absicht wäre mit diesem Werke zu zeigen, welchen Fortgang die Vernunft bey den Weisen der Heyden in der Natur und Sternkunde gemacht habe, so hätte ich zu der weitläuftigsten Abhandlung Stof genug; aber diese Wissenschaften stehen mit der natürlichen Religion just nicht in so genauem Zusammenhange. Je vollständiger und richtiger unsere Kenntniße von der Natur sind, desto reiner und edler sollen unsere Begriffe von dem Herrn der Natur seyn; nichts desto weniger ist es möglich bey den besten und richtigsten Kenntnißen von den Geschöpfen, von dem Schöpfer eine unrichtige Kenntniß zu haben, eben so möglich ist es, einen unrichtigen Begriff von der Einrichtung der Geschöpfe zu haben, und doch mit richtigen hohen und würdigen Begrissen vom Schöpfer ausgeschmückt zu seyn. Aber die heydnischen Philosophen hatten gleich unrichtige Begriffe, beydes vom Schöpfer und den Geschöpfen, sie stritten um das eine, wie um das andere.

Wie eingeschränkt ihr Begriff vom Bau der Welt gewesen, kann man daraus sehen, daß einige, unter welchen **Metrodorus**, ein Schüler des **Democritus** a) glaubte, die Sterne erhielten ihr Licht von der Sonne; Andere, (unter welchen **Heraclitus** und die Stoiker sollen gewesen seyn) meinten, daß die Sterne ihre Nahrung

a) Suidas ad voc, Democritus.

rung von den Ausdünstungen der Erde erhielten b.) Die Gestirne waren bey diesen Philosophen nichts anders als kleine Kugeln, die im Dunstkreise der Erde hiengen, und also waren sie weit von dem Gedanken, daß jeder Stern eine Sonne, und daß eine jede dieser Sonnen ihre eigene Welten zu beleuchten haben sollten.

Nichts destoweniger gab es doch einige, die sich von dem unermeßlichen Bau der Welt höhere Begriffe machten, und darüber erhoben sich verschiedene Streitigkeiten unter den heydnischen Weisen. Einige glaubten, daß die Welt unendlich wäre; andere meinten, daß das **Ganze** wohl unendlich, daß aber das Gebäude der Welt endlich sey c). — Einige glaubten, daß nur **Eine**, andere, daß es unzählige Welten gäbe. — Zu der ersten Klaße gehörte **Plato** d), **Thales**, **Pythagoras**, **Empedocles**, **Ecphantus**, **Parmenides**, **Melissus**, **Heraclitus**, **Anaxagoras**, **Aristoteles** und **Zeno** e). Zu der andern Klaße gehörte **Anaximan-**

b) Plutarch. de Plac. Philos. Lib. II. c. XVII.

c) Stobaei Eclogae physicae cap. XXV. --- Unter diesem **Ganzen** verstanden sie wahrscheinlicherweise dasselbe, wie die Stoiker, welche zwischen dem Ganzen und der Welt, einen Unterschied machten. (το παν und το ὁλον) Unter dem **Ganzen** verstanden sie den unendlichen leeren Raum der außer der Welt war, aber unter der **Welt** verstanden sie das Gebäude der Welt selbst, das nannten sie το παν, und sagten, daß es weder vermehret noch vermindert, aber daß seine Theile bald erweitert, bald eingeschränkt werden könnten, und daß die Erde der Mittelpunkt in diesem ganzen Gebäude sey.

d) In Timaeo pag. 1048.

e) Stobaei Ecl. ph. cap. XXV.

der f), Anaximenes, Archelaus, Xenophanes, Diogenes, Leucippus, Democritus und Epicurus g).

Aber ohngeachtet diese lehrten daß es unzählige Welten gäbe; so verstanden sie darunter doch nicht dasselbe, was wir darunter verstehen. Wir sagen, daß die Welten unzählig sind, weil die Sterne es sind, von welchen jeder seine Welten erleuchtet; wir glauben, daß jeder Stern mit den Kugeln, die zu ihm gehören, für sich ein System der Welt ausmache; diese hingegen sahen die Sonne, den Mond, die Erde und die Gestirne nur für **Eine** Welt, für **Ein** Weltsystem an, glaubten aber, daß es unzählige dergleichen Weltsysteme gäbe. Daher sehen wir, daß **Metrodorus**, welcher, wie oben gesagt, glaubte, daß die Gestirne ihr Licht von der Sonne erhielten, und daß die Gestirne also nur kleine Kugeln wären, die zu unserer Erdkugel gehörten, und auf gewisse Weise von der Sonne abhängig wären, doch dafür hielt, daß unzählige Welten wären, welches er damit zu beweisen suchet, weil die Ursachen unendlich sind; denn, saget er, daferne die Welt endlich wäre und unendliche Ursachen hätte: so müßten die Welten auch unendlich seyn, dieweil da auch die Wirkungen seyn müssen, wo die Ursachen sind; aber diese Ursachen zu den Welten waren, nach seinen Gedanken keine andere als die Atomen und Elemente h).

Daß diese Philosophen, wenn sie von unendlichen Welten sprachen, solche Welten verstanden, die jenseit der

f) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 25. --- Er war des Thales Schüler und Nachfolger. Suidas ad voc. Anaximander.

g) Stob. Ecl. ph. C. XXV.

h) Stobaei Eclogae physicae loc. cit.

der Sterne seyn würden, kann man auch deutlich aus des **Democritus** Erklärung über dieselbige, ersehen. Er lehrte: daß die Welten unendlich und von ungleicher Größe wären; daß einige weder Sonne noch Mond hätten; daß einige beyde Theile hätten, und daß sie größer wie die Unsrigen wären; und daß andere mehrere hätten; daß es zwischen den Welten ungleiche Zwischenräume gäbe; daß einige an, andere abzögen; daß einige entstünden und andere vergingen, welches wie er meynet, dadurch geschähe, daß sie eine gegen die andere anstießen. i). — Diejenigen, welche unendliche und unzählige Welten statuirten, glaubten also, daß diese Welten auf der andern Seite der Sterne lägen, und in einiger Verbindung mit unserer Sonne, unserm Monde und unsern Sternen stünden, welches zusammen nur Eine Welt ausmachen solte; und diejenigen, welche behaupteten, daß es nur Eine Welt gäbe, hielten dafür, daß die Gestirne kleinere Kugeln wären, als die Sonne, und inwendig vor dem Sonnenkreyße lägen. Daher lehrte **Empedocles**, daß der Umlauf der Sonne die Gränzen für die Welt ausmache. k)

Diese Gränzen waren zwar für die Handlungen des Schöpfers ziemlich eingeschränkt, aber nichts desto weniger brauchten sie auch diesen Raum so gut, wie möglich. **Chalcidius** saget, daß **Plato**, welcher nur Eine Welt statuirte, sie in fünf verschiedene Himmelsgegenden abtheilete, welche Eintheilung **Chalcidius** selbst annimt, und diese Himmelsgegenden solten, nach seiner Meynung, alle von lebenden Wesen bewohnet seyn. Die oberste Ab-

i) Origenis Philosophumena C. XIII. pag. 91.
k) Stobaei Eclog. Phys. cap. XXV. Plut. de plac. Philos. Lib. II. cap. I.

theilung solte von einem reinen Feuer seyn; die andere ätherisch, die zwar wohl ein Feuer seyn mögte, aber von einer gröbern Materie; die dritte sey die Gegend der Luft; die vierte sey auch eine Luftgegend, aber wäßeriger und gröber als die andere, welche die Luft sey, die wir einathmen, die fünfte und niedrigste Gegend sey die Erde. Er saget, daß alle diese verschiedenen Himmelsgegenden ihre vernünftigen Wesen habe, die sich zu ihrer Natur schicken. Die oberste Himmelsgegend sey von den Gestirnen bewohnet, welche, nach seiner Meynung, mit Seele und Vernunft ausgerüstet wären, und der Zwischenraum zwischen dieser Himmelsgegend und der Erde solle von den Dämonen bewohnet seyn. 1)

Diese platonische Lehre ist nicht aller Wahrscheinlichkeit beraubet, in so ferne er glaubte, dieser große Raum sey von lebenden Wesen bewohnet. Mit ziemlich gutem Grunde können wir von demjenigen, was wir sehen, auf daß, was wir nicht sehen schließen. Die Erde ist nur ein kleiner Punct gegen diesen ganzen unermeßlichen Raum, und nichts desto weniger finden wir keinen Raum von lebenden Geschöpfen leer; die Luft, das Meer und die Erde wimmelt von lebenden Wesen, der Wassertropfen ist bewohnet, um wie viel mehr muß man nicht vermuthen, daß dieser grosse unermeßliche Raum, welcher sich von den Gestirnen bis zur Sonne, und von der Sonne bis zur Erde erstreckt, auch seine Einwohner haben müße, wenn es anders der Allmacht und Weisheit des Schöpfers möglich wäre, solche Wesen hervorzubringen, die ihren Aufenthaltsort da nehmen können, an welcher Möglichkeit wir keineswegen Zweifeln können. Wenn also **Plato** die Gestirne nicht zu lebenden Geschöpfen gemacht hätte, könnten wir im übri-

1) Comment. in Timaeum Platon. pag. 222. seq. Edit. Lugd. Bat. 1617.

übrigen wohl seine Meynung von der Bewohnung der gröbern und subtilern Luft annehmen.

Aber, so wie die heidnischen Weltweisen über die Ausdehnung der Welt stritten, so waren sie auch in Ansehung der Elemente der Welt, oder der ersten Grundwesen, woraus alle Dinge bestünden, uneinig. Einige nahmen nur Ein Grundwesen an; andere zwey und andere mehrere.

Unter diesen, die nur Ein Grundwesen annahmen, waren auch Streitigkeiten. **Thales** lehrt, daß alle Dinge aus Waßer wären. m) — Gleicher Meynung sollen die **Brachmanen**, die Philosophen der Indianer, auch gewesen seyn. Sie nahmen wohl vier Elementen u. außerdem eine fünfte Natur an, aus welcher der Himmel und die Gestirne bestehen sollten; aber dem ohngeachtet lehrten sie, daß das Wasser das Grundwesen der Welt sey n).

Anaximenes scheinet die Luft zu einem Grundwesen gemacht zu haben, woraus alle Dinge erschaffen wären o). Er glaubte, daß sie, je nachdem sie verdickt oder verdünnet würde, verschiedene Gestalten annähme; daß sie, wenn sie aufgelößt würde, und in die Höhe aufstiege, das Feuer hervorbrächte; daß sie weniger verdünnet, die Wolken ausmachte; wenn sie dicker würde, zu Waßer, wenn die Verdickung wüchse, zu Erde würde, und daß der höchste Grad dieser Verdickung die Steine ausmachten. So sind, nach seiner Meynung die Sonne, der Mond und die Gestirne aus der verdünten Luft, welche in diese Höhe gestiegen und zu Feuer geworden,

m) Cic. Acad. Quaeſt. Lib. IV. Sect. 118.
n) Strabonis rerum geogr. Lib. XV. pag. 1080.
o) Cic. loc. cit.

den, hervorgekommen p). Und wie er dafür hielt, daß alle Dinge, wenn sie vergingen, auch wiederum in Luft verwandelt würden q). — **Archelaus** sah ebenfals die Luft für das Grundwesen aller Dinge an. Er glaubte, daß sie unendlich wäre und legte ihr zwo Eigenschaften bey, nemlich, die Verdünnung und Verdickung; von der dünnern Luft käme, nach seiner Meynung, das Feuer, und von der dickern das Wasser r). **Epiphanius** saget wohl, daß er die Erde zum Grundwesen aller Dinge gemacht habe s): Aber **Epiphanius** scheinet just nicht gar zu sehr in den Schriften der heidnischen Philosophen bewandert gewesen zu seyn. — **Diogenes Apolloniates** meynte auch, daß die Luft das Grundwesen zu allen Dingen wäre, und daß ihre Verdick- und Verdünnung die Welten erzeugte, welche unendlich seyn solten. t)

Parmenides sah das Feuer für das erste Grundwesen an, woraus die Erde sollte erschaffen seyn u) — Von gleicher Meynung waren **Heroclitus** und **Hipposus**. Sie

p) Origen. Philosophum. cap. VII. pag. 62. seqq.
q) Plutarch. de Placitis Philos. Lib. I. cap. III.
r) Plutarch. loc. cit.
s) Adversus haereses Lib. III. Tom. II. pag. 1087. e recens. Pætavii Coloniae 1682.
t) Hesychius de vitis Philos. ad vocem Diogenes. Diogenes Laert. Lib IX. Segm. 57.
u) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 118. Diog. Laertius weichet hierin vom Cicero ab, daß er zwar Elemente solte statuiret haben, nemlich Feuer und Erde, von welchen das Feuer die schaffende Kraft und die Erde die Materie solte gewesen seyn. Lib. IX. Segm. 21. Aber ist es wahr, daß er das Feuer angesehen habe, beydes für ein Element der Welt und zugleich für die schaffende Kraft: So muß man billig glauben, daß er ein Atheist gewesen ist.

Sie lehrten, daß das dickere von ihm sich samlete und zu Erde würde, und die Erde, durch das Feuer aufgelößt zu Wasser, und das Wasser, wenn es in Dünste aufstiege, Luft würde. Und wie er glaubte, daß alle Dinge durch Feuer wiederum aufgelöset werden würden v..

Zu dieser Klasse, die alle Dinge aus Einem Grundwesen abzuleiten suchten, kann ich vielleicht noch den **Anaximander** rechnen. Er lehrte, daß das Unendliche das erste Grundwesen aller Dinge wäre, daß alle Dinge ihren Ursprung davon hätten und wenn sie vergingen, wiederum in demselben verwandelt werden; daß unendliche Welten von demselben erzeuget werden, und bey ihrem Untergange das wiederum würden, woraus sie entstanden x). Aber **Anaximander** sagt nicht, was er unter diesem Unendlichen verstehet; **Plutarch** tadelt ihn auch desfals, daß er nicht sagt, ob er darunter die Luft, oder das Wasser, oder die Erde, oder andere Körper verstehe y). Daferne **Augustinus** anders die rechte Meinung getroffen hat: So kann **Anaximander** nicht zu dieser Klasse gezogen werden; denn nach seiner Meynung soll dieser Philosoph geglaubet haben, daß iedes Ding sein eigenes Grundwesen hätte, und daß diese Grundwesen, woraus alle Dinge ihren Ursprung hätten, unendlich wären z). In so ferne diese Erklärung sonst richtig ist: So kann **Anaximander** zu keiner von diesen Klassen gerechnet werden, sondern hat seine besondere Meynung von dem Grundwesen der Dinge gehabt. Zweydeutig ist **Anaximanders** Ausdruck, und ungewiß **Augustini** Er-

v) Stobaei Eclogae physicae cap. XIII. Plutarch. loc. cit.
x) Stobaei Eclog. Physicae cap. XIII.
y) De Placitis Philos. lib. I. cap. III.
z) De Civ. Dei Lib. VIII. cap. II. Edit. Francof. 1661.

Erklärung darüber. Ich will ihn denn hier so stehen lassen, wie er stehet.

Unter denen, welche zwey Grundwesen zu allen Dingen statuirten, kann **Hippo Rheginus** gerechnet werden, welchen man auch für **Hippo**, den **Pythagoreer** hält. Er statuirte zwey Grundwesen, das kalte, oder das Wasser und das warme oder das Feuer und lehrte, daß das Feuer, welches von dem Wasser erzeugt wäre, deßen Kraft, das es zu Wege gebracht, überwunden und die Welt erschaffen habe a). — Soll man diesen Philosophen nach seiner Lehre beurtheilen; so muß er geglaubt haben, daß die Welt sich selbst erschaffen habe; denn theils ist das Feuer, nach seiner Meinung nichts anders, als das Grundwesen der Welt; theils ist das Feuer vom Wasser erzeugt und folglich könnte das Feuer nicht einmahl ein Grundwesen genennet werden; und dieses Feuer habe, nachdem es das Wasser überwunden, die Welt erschaffen. Das ist also ein materielles Feuer, welches beydes ein Theil der Welt und zugleich der Schöpfer der Welt ist.

Endlich kommen wir zu der dritten Klaße derjenigen, die mehrere Grundwesen für alle Dinge annahmen. Diese nahmen vier an, nemlich, Erde, Luft, Wasser und Feuer b) — Diese vier Grundwesen nahm **Empedocles** an und außerdem zwene Grundtriebe, nemlich Freundschaft und Feindschaft von welchen der Eine die Dinge vereinigte und der andere trennete. c) -- **Plato** nahm dieselben vier Elemente an und glaubte, daß die Welt und alle Dinge, die in ihr sind, von diesen Elementen erzeugt wor-

a) Origenis Philosoph. cap. XVI. pag. 104.
b) Senecae Nat. Quaest. Lib. III. cap. XII. XIII.
c) Plutarch. de Placitis Philosoph. Lib. I. cap. III.

worden d). — Gleicher Meynung war **Pythagoras**; er lehrte ausserdem daß die Welt rund wäre, und daß es Gegenfüßler gäbe e) **Zeno Eleates** nahm auch vier Grundwesen an, nemlich kalt, warm, wäßrigt und dürre, woraus aller Dinge Natur bestehen solte f), und unter diesen Ausdrücken verstand er wahrscheinlich nichts anders, als was die andern Erde, Luft, Wasser und Feuer nennten.

Diese vier Grundwesen nahmen wohl **Zenonis** Nachfolger an, aber **Leucippus**, der ein Schüler vom **Zeno** war, führte ausserdem die Lehre von den Atomen ein, als den Grundwesen aller Dinge, durch deren zufällige Vereinigung die Welt und alle Dinge in der Welt solten entstanden seyn g). — Des **Leucippus** Zuhörer, **Democritus**, nahm dieses System von den Atomen von ihm an, und lehrte, daß Feuer, Luft, Wasser und Erde aus der Atomen willkührlichen Vermischung und Vereinigung geworden h). Er lehrte, daß diese Atomen ungebohren, ewig und unvergänglich wären und legte ihnen zwo Eigenschaften, nemlich Figur und Größe bey, wozu **Epicurus** noch die dritte Eigenschaft, die Schwere hinzufügte i). Dieser Philosoph breitete diese Mey-

d) Diog. Laert. Lib. III. Segm. 69. 70.
e) Diog. Laert. Lib. VIII. Segm. 25.
f) Hesychius de Philosoph. ad vocem Zeno Eleates.
g) Hesychius ad voc. Leucippus.
h) Hesych. ad voc. Democritus.
i) Eusebii Praepar. Evangel. Lib. XIV. cap XIV. pag. 749. Ecphantus ein Pythagoreer, war mit dem Epicurus derselben Meynung, ausgenommen, daß er das einer göttlichen Kraft, die er den Sinn und die Seele nennte, zuschrieb, was Epicurus allein der Schwere beylegte. Origen. Philosoph. cap. XV, pag. 102.

Meynung noch weiter aus, daß die Atomen, oder untheilbare Partikeln, das Grundwesen zu allen Dingen und daß sie ewig und unvergänglich wären k). Aus dieser Schule kommen nachher die Philosophen, welche lehrten, daß die Welt durch einen Zufall entstanden, ohne Wirkung eines göttlichen Wesens. Und, zu dieser Lehre, die eben so unheilig als ungereimt ist, legte **Leucippus** den Grund durch seine Lehre von dem Atomen. — Aber dies kann genug seyn von diesen Meynungen, die mehr physisch als theologisch sind, und es ist nur das letzte, was ich bey gegenwärtiger Arbeit vor Augen habe; dieses wollen wir daher unter unsere Betrachtung nehmen.

Kapitel. I.

Einige glaubten, daß die Welt einen Anfang gehabt habe und ein Ende nehmen würde; andere meinten, daß sie so, wie sie nun ist, von Ewigkeit her gewesen sey, und allezeit so, ohne Ende, bleiben würde.

Diodorus Siculus saget, daß die Philosophen sich im Betref der Frage, vom Ursprunge des Menschen, in zwo Hauptklassen theilen. Einige behaupten, daß die Welt weder einen Anfang gehabt habe, noch jemahls vergehen werde, und daß das menschliche Geschlecht auch eben so wenig einen Anfang genommen, sondern von Ewigkeit her gewesen sey. Andere hingegen halten dafür, daß die Welt beydes einen Anfang gehabt, und daß sie einmahl vergehen werde, und daß die Menschen folglich, so wie die Welt, zu einer gewissen Zeit, einen Anfang genommen. Die-

se,

k) Plutarchus in Placitis Philos, Lib. I. cap. III.

se, saget er, stellen sich die Erschaffung der Welt so vor, daß alle Dinge von Anfang in einen ungestalteten Klumpen zusammen gemenget gewesen, wornach die Materie geschieden worden. Die Feuerpartikeln stiegen in die Höhe, woraus die Sonne und Gestirne geschaffen wurden; die gröbern Theile sanken zum Mittelpunct der Erde nieder. In der Erde, ehe sie noch hart wurde, wurden alle Thiere ausgebrütet; aber da die Erde bey der Wärme der Sonne nachher härter ward, konnte sie nach der Zeit keine grosen Thiere hervorbringen, welche nun nachher aus ihrer wechselseitigen Vermischung erzeuget werden l).

Diese Streitigkeit über den Anfang der Welt finden wir bey den heidnischen Philosophen allenthalben bekräftiget, und wie sie über den Anfang derselben uneinig waren, so stritten sie auch über ihren Untergang. Die Meisten, welche der Welt einen Anfang beylegten, glaubten auch, daß sie einmahl vergehen werde; und die Meisten, welche dafür hielten, daß sie von Ewigkeit also gewesen sey, wie sie nun ist, glaubten auch, daß sie unvergänglich wäre, und was sie ist, in alle Ewigkeiten bleiben würde. — Ich sage: die Meisten; denn man findet doch, daß dies auch nicht eine feste Regel ohne Ausnahme gewesen ist, welches unten bey vorfallender Gelegenheit gezeiget werden soll.

Die **chaldäischen** Weisen darf man sonder Zweifel unter denjenigen anführen, welche der Welt einen Anfang beylegten. Sie lehrten wohl, daß die Natur der Welt ewig sey, und daß sie weder einigen Ursprung gehabt, noch einigen Untergang unterworfen wäre; woraus man beym ersten Anblick glauben solte, daß sie die Welt für ewig

l) Biblioth. Hist. Lib. I, pag. 67. Edit. Rhodomanni Hannoviae 1604.

ewig gehalten; aber lieset man das folgende, welches **Diodorus Siculus** von ihrer Philosophie berichtet, daß sie nehmlich zugleich gelehret haben sollen, daß die Ordnung und Ausschmückung der Welt ihren Ursprung von einer göttlichen Vorsehung habe, und daß die Dinge, welche im Himmel geschehen, nicht von einem Ohngefehr, oder von sich selbst wären, sondern nach der Götter festgesezten Schluße m). Wenn man dies unpartheiisch erweget: so siehet man mit ziemlich guter Gewisheit, daß sie unter der Natur der Welt nur die Materie verstehen, oder das Grundwesen der Wesen, für ewig gehalten haben. Die Ordnung und Ausschmückung der Welt, ihre Form und Einrichtung haben sie dagegen als eine Wirkung eines göttlichen Wesens angesehen. — Dieser Gedanke von ihnen wird vom **Diogenes Laertius** bekräftiget, welcher saget, sie hätten gelehrt, daß die Götter erzeugt und daß sie Feuer, Erde und Wasser wären n). Die **Brachmanen**, die Weisen der Indianer, sollen ebenfalls gelehrt haben, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, und daß sie einmahl vergehen werde o). Und derselben Meynung soll **Confucius** gewesen seyn, der gelehrt haben soll: daß der Himmel und die Erde einen Anfang gehabt, und daraus den Schluß gezogen, daß, wenn der Himmel und die Erde einen Anfang gehabt, die Menschen ihn um so viel mehr müßten gehabt haben p).

Diese morgenländische Lehre ging zu einem Theil der griechischen und römischen Philosophen über. **Pythagoras** q) und **Plato** lehrten beyde, daß die Welt, nemlich

m) Biblioth. Hist. Tom. I. Lib. II. pag. 116.
n) In vitis clar. Philos. in Prooemio, Segm. 6. 9.
o) Strabonis rerum geogr. Lib. XV. pag. 1040.
p) Le Chou-King, par. I Deguignes. Disc. Preliminaire Chap. I.
q) Stobaei Eclogae physicae cap. XXIV.

lich ihre Form und Einrichtung einen Anfang gehabt habe; sie lehrten zugleich, daß sie in ihrer Natur vergänglich wäre, aber glaubten doch nicht, daß sie vergehen würde r). — Aus welchem Grunde sie geglaubt haben, daß sie nicht vergehen würde, wenn sie doch glaubten, daß sie in ihrer Natur vergänglich wäre, ist schwer zu sagen; denn ob sie vergehen werde oder ob sie ewig seyn soll, beruhet doch allein auf dem freyen Willen desselben Schöpfers, der sie erschaffen hat; und hat dieser darüber seinen verborgenen Willen nicht geoffenbaret, so kann man auch weder das Eine noch das Andere mit einiger Gewisheit sagen.

Anaximander, ein jonischer Philosoph, lehrte wohl, daß aller Dinge Natur, oder das Grundwesen ewig wäre, und nicht veralten könne, und daß eine ewige Bewegung da sey; aber er lehrte doch zugleich, daß der Himmel durch diese Bewegung entstanden s). Folglich muß er geglaubt haben, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, und wie er lehrte, daß sie einen Anfang gehabt habe, so lehrte er auch, daß sie einmal vergehen würde t).

Von gleicher Meynung war **Anaxagoras**, ein jonischer Philosoph, und **Democritus**. — **Stobaeus** saget zwar, daß diese Philosophen und alle diejenigen, welche glaubten, daß die Welt aus Atomen bestände, geläugnet hätten, daß die Welt erschaffen worden, und daß sie einmal vergehen würde u). Ja, verstehet er unter diesem Ausdruck, **erschaffen**, dieses, daß ein Gott die Welt hervorgebracht habe: so hat er recht; denn dieß läug-

r) Plutarch. de placit. Philosoph. Lib. II. cap. V.
s) Origenis Philosoph. cap. VI. pag. 56. 58.
t) Diogen. Laertius Lib. II. segm. 1. 2.
u) Stobaei Eclogae physicae pag. XXIV.

läugneten alle diese sogenanten Atomisten; aber verstehet er darunter, daß sie einen Anfang gehabt habe; so hat er unrecht; denn so viel ich weiß, haben wenigstens eben so viele von diesen Atomisten den Anfang der Welt geglaubet, als solche ihn geläugnet haben, ohgeachtet sie alle glaubten, daß ihr Grundwesen ewig wäre; wenigstens haben diese beyde, die er anführet, dieß geglaubet.

Anaxagoras lehrte, daß die Materie unendlich; daß ihre Theile einander gleich und klein wären; daß sie im Anfange in Unordnung gewesen, aber nachher von dem göttlichen Sinn in Ordnung gebracht worden v). — Hat dieser Philosoph also doch geglaubt, daß der Welt Materie ewig wäre: so hat er auch geglaubt, daß ihre Form und Einrichtung einen Anfang gehabt habe; denn die Materie, saget er, war in Unordnung, ehe sie von Gott in Ordnung gebracht wurde. — **Democritus** statuirte ebenfalls, daß die Welten entstehen und vergehen x), daß sie einen Anfang gehabt hätten, und daß sie einmal ein Ende nehmen würden y). **Lucretius** war derselben Meynung, der doch vom **Epicurus** z) kein Anhänger war, und hierin von Epicurus abwich, welcher lehrte, daß die Welt jederzeit so gewesen, wie sie nun ist, und daß in ihr nichts wäre, wozu sie könne verändert werden a). — **Metrodorus** war des **Democritus** Zuhörer und gleichfalls ein Atomist, aber er wich auch hierin von seinem

v) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 118. Plutarch. de Placit. Philos. Lib. I. cap. VII.

x) Hesych. de vit. Phil. ad voc. Democrit. Origenis Philosoph. cap. XIII. pag. 91.

y) Diog. Laert. Lib. IX. segm. 44.

z) De rerum Nat. Lib. V. v. 322.

a) Diog. Laert. Lib. X. segm. 38. 39. Eusebii Praepar. Evangel. Lib. I. cap. VIII. pag. 24. --- Nichts destoweniger

nem Lehrmeister ab, und behauptete, daß die Welt ewig wäre, aus dem Grunde, daß, daferne sie gemacht wäre, wäre sie von dem gemacht, welches nicht wäre, und wenn sie ewig wäre: so meynte er, daß sie auch unendlich seyn müßte, dieweil sie weder Anfang noch Ende hätte b). Man siehet hieraus, daß die Atomisten in diesem Stücke nicht einig gewesen. Alle haben den Anfang der Welt nicht geglaubet, aber auch alle haben ihn nicht geläugnet.

Nichts destoweniger, wenn man die, welche den Anfang der Welt geläugnet haben, mit denen, die ihn gegläubet, vergleichet; so ist es ohne Zweifel, daß jene diese weit übersteigen. Es sind derer nur wenige, die das haben einsehen können, daß die Welt einen Anfang müßte gehabt haben, gegen diejenigen, welche geglaubet haben, daß die Welt von Ewigkeit so gewesen, wie sie nun ist. Sogar der scharfsinnige **Aristoteles** konnte diese Thorheit, daß die Welt ewig seyn sollte, nicht einsehen. Nach **Cicero's** Bericht glaubte er, daß die Welt jederzeit wäre da gewesen, und daß sie ewig wäre c). Und aus seinen eigenen Schriften siehet man, er habe gelehrt, daß der Himmel d) ewig wäre, daß er weder Ursprung noch

ger, dafern man dem Plutarch glauben kann, soll Epicurus gelehrt haben, beydes den Anfang der Welt und ihren Untergang, so wie ein Thier und eine Pflanze, beydes Anfang und Ende haben. De Placitis Philosoph. Lib. II. cap. IV. Doch bleibet des Diogenes Nachricht ohne Zweifel die sicherste.

b) Eusebius loc. cit.

c) Tuscul. Quaest. Lib. I. Sect. 70.

d) Unter dem **Himmel** wird der Stern-Himmel, die Sonne, der Mond und die Gestirne verstanden, und hat er diese Himmels-Körper für ewig angesehen; so muß er wohl dasselbe von der Erde geglaubt haben.

Untergang, weder Anfang noch Ende hätte e). — Dieses scheinet wohl dem zu widersprechen, was Aristoteles an einem andern Ort lehret, wo er Gott für den erkläret, von welchem und durch welchen alle Dinge geordnet und eingerichtet worden f). Aber diese zwey Dinge, meynten die heidnischen Philosophen, könnten sie ganz wohl mit einander vereinigen, beydes, daß die Welt ohne Anfang von Ewigkeit, und doch zugleich von Gott eingerichtet sey, oder den Grund ihrer Einrichtung in ihm haben sollte. — Beyde Theile glaubte **Plotinus**, und **Chalcidius** dasselbe h). Also, weil **Aristoteles** lehret, daß alle Dinge von Gott geordnet und eingerichtet wären, darum konnte er wohl, so wie die andern, die Welt für ewig und ohne Anfang zu haben, ansehen. Obbemeldter **Chalcidius** bezeuget auch, daß dieß seine Meynung gewesen, und daß er gelehret habe, die Welt habe weder Anfang noch Untergang i); aber wir bedürfen keiner fremden Zeugnisse, wenn wir **Aristoteles** eigene Worte haben.

Wie sonst ein aristotelisches Gehirn diese Gedanken von der Welt vereinigen und verdauen können, ist schwer zu begreifen. Nichts ist gewisser, als daß die Welt von einem Jahrhundert zu dem andern, älter wird; und wird sie beym Vorwärtszählen älter, so müssen wir uns selbige nothwendig beym Zurückzählen jünger denken, und folglich wenn wir auch der Welt Millionen Jahre zulegten, müßten wir doch beym Zurückzählen einmal zum ersten

e) De coelo Lib. II. cap. I.
f) De mundo cap. VI.
g) Ennead. III. Lib. II. cap. I.
h) Comment. in Timaeum Platonis pag. 95.
i) Loc. cit. pag. 379. --- daß Aristoteles geglaubt habe, die Welt würde ewig und unvergänglich seyn, bezeuget auch Plutarchus in Placit. Philosoph. Lib. II. cap. V.

ersten kommen, und folglich zu einer Zeit, da keine Welt war. Und dieß gilt, und muß nothwendig von allen endlichen Wesen gelten, welche veränderlich und der Zeit unterworfen sind.

Einige suchen die Widersprüche, in welche man bey dem Gedanken einer ewigen Welt verwickelt wird, dadurch zu mildern, daß man behauptet, jede einzelne Kugel sey just nicht ewig, sondern das ganze Weltgebäude sey es; aber daß das ganze Weltgebäude sollte ewig seyn, und jeder Theil von demselben doch einen Anfang haben, ist eben so widersprechend; sind die Theile nicht ewig, so kann das Ganze es auch nicht seyn. — Andere meynten, daß Gott von Ewigkeit her, wohl nicht alle Welten auf einmal, sondern eine Kugel nach der andern, und ein Weltsystem nach dem andern könnte erschaffen haben; aber von diesen Kugeln müßte doch eine die Erste seyn, und entweder wär diese erste Kugel ewig, oder sie hätte einen Anfang gehabt. Im ersten Falle stößt man auf dieselbe Ungereimtheit, als wenn wir behaupten, daß das ganze Weltgebäude ewig sey, und im letzten Falle, wenn die erste Kugel doch einen Anfang hat, so müßten alle die andern ihn auch gehabt haben. Wie man die Meynung von der Ewigkeit der Welt auch wendet und drehet; so werden wir in Ungereimtheiten verwickelt.

Eben so unmöglich ist es zu begreifen, wie die Welt ewig, und doch von Gott geordnet und eingerichtet seyn sollte, oder daß ich mich auf eine gelindere Weise ausdrücke, daß sie den Grund zu ihrer gegenwärtigen Ordnung und Einrichtung in der Allmacht und Weisheit des höchsten Wesens haben solle. Es sind wohl mehrere, welche geglaubt haben, und noch davor halten, daß die Welt, da Gott ewig sey, auch von Ewigkeit her den Grund ihres Daseyns in ihm haben könne; man kann aber doch nicht Umgang nehmen, sich die Ursache vor der Wirkung

zu denken, und unmöglich kann man sich etwas älteres denken als Ewigkeit. Entweder sind Gott und die Welt nicht gleich ewig, und da hat die Welt einen Anfang; oder sie sind gleich ewig: So hat sie den Grund ihres Daseyns nicht in Gott, sondern in sich selbst. Diese Wahrheit mußten einige eingesehen haben, andre nicht: daraus entstanden die ungleichen und streitigen Meynungen, welche die heidnischen Philosophen vom Anfange der Welt gehabt haben. Es ist auch kaum eine Meynung, worinn sie ihrer Sekte weniger treu gewesen, als in dieser, was der eine behauptet hat, das hat ein anderer von derselben Schule geläugnet. Ich habe schon einige Proben davon gegeben, ich werde noch mehrere geben.

Democritus, ein eleatischer Philosoph glaubte, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, und daß sie einmal ein Ende haben würde, welches oben gezeigt ist; **Xenophanes** hingegen und **Melissus**, welche ebenfalls eleatische Philosophen waren, sollen nach **Stobaei** Bericht beyde Theile geläugnet haben k). — **Cicero** saget vom **Xenophanes**, dem Stifter dieser Sekte, er solle gelehrt haben, daß alle Dinge Eins, daß dies nicht veränderlich, und daß Eines Gott wäre; daß es nicht erzeugt, sondern ewig und von einer kugelrunden Gestalt sey l). Und gleiches Zeugniß giebt ihm **Plutarchus** m). — Vom **Parmenides**, des **Xenophanes** Schüler, sind die Nachrichten etwas verschieden; **Stobaeus** saget, daß er beydes geläugnet habe, daß die Welt einen Anfang hätte, und daß sie einmal ein Ende haben würde n). Ein anderer legt ihm hingegen die Lehre bey, daß die ganze Welt nur Eins, daß sie ewig und ohne Anfang sey; dagegen

k) Stobaei Eclogae physicae cap. XXIV.
l) Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 118.
m) De Placit. Philosoph. Lib. II. cap. IV.
n) Loc. cit.

gegen soll er den Untergang der Welt geglaubet, aber doch seine Meynung, wie sie untergehen werde, nicht geäußert haben o). Sein Nachfolger, **Empedocles**, soll hingegen gelehrt haben, daß alle Dinge einmal in Feuer verwandelt werden würden p). — Hierzu kann man auch den **Plinius** der auch für einen Epicurer angesehen wird, rechnen, und in so weit er zu ihnen gehörte, da sie von der eleatischen Schule abstammten. Er lehrte öffentlich, daß die Welt von sich selbst, ewig, ohne Anfang und ohne Ende wäre q).

Pythagoras glaubte, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, wie oben gesagt ist; nichts desto weniger finden wir verschiedene seiner Anhänger, die solches geläugnet haben. — **Secundus** war ein pythagoräischer Philosoph und doch lehrte er, daß die Welt aus sich selbst erzeugt und ewig wäre r). **Philolaus**, der zu selbiger Sekte gehörte, läugnete wohl, so wie **Pythagoras**, den Untergang der Welt s); aber er läugnete zugleich ihren Anfang, er saget, daß sie nichts habe, weder in sich noch außer sich, welches sie sollte zu Grunde richten können,

o) Origenis Philosoph. cap. XI. pag. 86. seq.
p) Clement. Alexandrini Stromat. Lib. V. pag. 599.
q) Nat. Hist. Lib. II. cap.
r) Opuscula Mythologica Edit. Wetsteinii pag. 635.
s) Daferne man anders dem Stobäus glauben kann; denn nach des Plutarchus Bericht hat er gelehret, daß die Welt auf eine doppelte Weise untergehen würde, theils durch ein himmlisches Feuer, theils durch das Wasser des Mondes. De Placitis Philosoph. Lib. II. cap. V. Und ist dieß die richtigste Meynung, so ist er doch in diesem Stücke vom Pythagoras abgewichen, welcher, wie oben gewiesen ist, wohl glaubte, daß die Welt in ihrer Natur vergänglich wäre, aber doch nicht dafür hielt, daß sie jemals vergehen würde.

daher er meynet, daß sie von Ewigkeit her gewesen, und bis in Ewigkeit bleiben werde t). — Dasselbe gilt auch vom **Ocellus**, der auch ein **Pythagoräer** war. Er lehrte, daß die Welt weder vergehen würde, noch auch irgend einigen Anfang gehabt habe; sondern daß sie allezeit da gewesen, und allezeit da bleiben, und so wie sie ist, bleiben würde. Er gründet seine Meynung darauf, daß, wenn die Welt entstanden wäre, so wäre sie mit allen ihren Theilen entstanden, und wenn sie verginge, müßte sie zugleich mit allen ihren Theilen vergehen, welches er für ungereimt ansiehet. Er saget auch, daß die Welt uns kein Zeichen gebe, anders zu denken; denn wir sehen nicht, daß sie hervorgebracht, oder daß sie besser oder größer, auch nicht daß sie schlechter und kleiner werde, sondern daß sie allezeit dieselbe, und sich selbst gleich bleibe u).

Einen schlechtern Beweiß als diesen, kann man sich kaum denken. Daß die Welt allezeit dieselbe bleibt, ist nur ein Beweiß, daß sie einmahl mit so vieler Weisheit erschaffen worden, daß sie keiner Veränderung zu Beförderung der Absichten des Schöpfers, bedarf; aber daraus folget noch nicht daß sie weder einen Anfang gehabt oder einmahl ein Ende haben werde. Wenn die Absichten des Schöpfers mit ihr erreicht sind, da kann sie wiederum zu Grunde gerichtet werden, und das mit allen ihren Theilen, und da der Schöpfer sie zu Beförderung gewisser Absichten brauchen wollte, so konnte er sie in allen ihren Theilen hervorbringen. Das eine, so wie das andere, beruhet allein auf des Schöpfers freyen Willen.

Einen andern Beweiß vom **Ocellus** für diese Meynung, daß die Welt weder Anfang noch Ende habe, hat Sto-

t) Stobai Eclogae physicae cap. XXIV.
u) De Universo cap. I.

Stobaeus angeführt. Er beweiset diese nemlich theils aus der Figur der Welt, die cirkelrund sey, theils aus ihrer cirkelförmigen Bewegung, die kein Ende habe v). Dieser Beweiß ist nicht besser als der andere; als ob ein Cirkel weniger eine wirkende Ursache seines Daseyn bedürfte als ein Quadrat; oder als ob ein cirkelförmiger Körper weniger eine erste Ursache bedürfte, die ihn in Bewegung setzen solle, als ein Körper von einer andern Figur. — So weichen auch einige andere, in Ansehung ihrer Meynung vom Ende der Welt, vom **Pythagoras** abl, und andere folgen ihm. **Hipposus** glaubte, daß die Welt einmahl verbrennen werde x). **Timäus Locrus** hingegen meinte, die Welt wäre unveränderlich und würde allezeit so bleiben, wie sie ist, da ein guter Vater seine eigene Leibesfrucht nicht umbringen könne, vornemlich wenn sie schön sey y).

Die Stoiker glaubten im Allgemeinen, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, und daß sie einmahl ein Ende haben würde; aber sie waren doch nicht alle in dieser Lehre einig. **Seneca** war ein Stoiker, aber er ist ungewiß, ob die Welt einen Anfang gehabt hätte, oder ob er sie für ewig halten sollte. z). Nichts desto weniger glaubte er, daß die Welt auf eine gewisse Weise vergehen würde; nicht, daß sie ganz und gar vergehen, sondern daß sie aufgelöset werden würde, um wieder zusammengesezt zu werden, und daß sie aus ihren Gang und ihrer Ordnung gestossen werden würde, um wieder in ein andern Gang gesetzet zu werden. Darin saget er, weiset Gott seine ewige Kunst, daß die Dinge, die zusammen-

v) Eclog. Physic. cap. XXIV.
x) Plut. de plac. Philos. Lib. I. c. III.
y) Opuscula Mytbol. pag. 546. seq.
z) Nat. Quaest. Lib. III. cap. XXII.

gesezt sind, aufgelöset und die Dinge, welche aufgelöset sind, wiederum zusammengesetzet werden a). — In einer andern Stelle lehret er, daß die Weltkugel durch Wasser und Feuer vergehen werde, und daß alle lebenden Geschlechter dadurch ausgerottet werden sollten, aber daß die Welt wiederum in einen neuen Zustand soll gesezt werden, daß die Thiere und Menschen da wiederum sollen hervorgebracht, daß diese neuen Menschen im Anfang gut seyn würden; aber daß sie nicht lange in ihrer Unschuld verbleiben, sondern wieder in Laster verfallen würden b).

Diese Lehre vom Untergange der Welt war fast allgemein in der stoischen Schule; so lehrte **Chrysippus** daß, wenn man das Feuer ausnähme, so wäre kein Gott frey vom Untergange, daß aber alle die übrigen Götter, beydes einen Anfang gehabt c) und ein Ende haben würden. Einige Götter, saget er, sind hervorgebracht und werden vergehen, andere sind nicht hervorgebracht; die Sonne, der Mond und die übrigen von gleicher Natur wären erzeuget; Jupiter sey ewig d). — Der Stoiker **Cleanthes** hat dieselbe Meynung vom Untergange der Welt gehabt; daher ist es, daß **Plutarchus**, wenn **Cleanthes** vom Untergange der Welt durch Feuer, nach der Stoiker Meynung spricht, und den Gedanken äußert, daß der Mond und die Gestirne in die Sonne übergehen sollten, diese Einwendung gegen ihn macht. Daferne die Gestirne, welche Götter sind, zugleich mit der Sonne an

a) Epist. LXXI.

b) Nat. Quaest. Lib. III. cap. XXVIII. seq. Consolatio ad Marciam cap. XXVI.

c) Unter den Göttern verstehet er die Sonne, den Mond und die Gestirne, welches in derselben Stelle gesehen wird.

d) Plutarchus Stoicorum repugnantiis p. 1051.

an ihren eigenen Untergang arbeiten, würde es thörigt seyn, daß wir sie um unsere Wohlfahrt anriefen und sie für Wohlthäter der Menschen hielten, wenn sie ihrer Natur nach ihren eigenen Untergang befördern e).

Aber obschon die meisten Stoiker beydes den Anfang der Welt und ihr Ende glaubten, so waren sie doch eben so wenig über das Letzte als das Erste einig, sie stritten beydes über den Untergang der Welt selbst und über die Weise, wie solcher geschehen würde. f) — **Panätius**, ein Stoiker glaubte, daß die Welt ewig seyn würde, daß sie unsterblich sey, und nicht veralten könne. g). Und dagegen von den Uebrigen, welche die Verbrennung der Welt durch Feuer glaubten, meinten einige, daß die ganze Welt verbrennen würde, andere, daß nur ein Theil von ihr, und zwar, ein Theil nach dem andern verbrennen würde; und daß eine Welt aus dem Untergange der andern hervorgebracht werden würde h). — Sonst, ohngeachdie stoischen Philosophen nicht vollkommen in Ansehung ihrer Gedanken vom Anfange der Welt und ihrem Ende einig waren: so war doch die Lehre unter ihnen die herrschende, daß die Welt einen Anfang gehabt habe und einmahl durch Feuer vergehen würde i).

Wir

e) Adversus Stoicos pag. 1075.

f) Stobaei Eclogae physicae cap. XXIV. Diogen. Laert. Lib. VII. segm. 142.

g) Epiphanius adversus haereses Lib. III. Tom. I. p. 1090.

h) Origenis Philosoph. cap. XXI. pag. 146. seq.

i) Einige Stoiker machten auch Unterschied zwischen den Elementen und Principien der Welt: Jene waren Feuer, Erde, Luft und Wasser, diese dagegen waren die ersten Grundwesen, woraus die Elemente bestünden. Die Principien sollten unerzeugt oder unerschaffen seyn. Die Elemente hingegen würden beym Verbrennen der Welt vergehen. Diog. Laert. Lib. VII. segm. 134. Doch findet man, daß andere unter Principien allein Gott und Materie verstehen.

Wir kommen nun endlich zum **Plato** und seinen Anhängern. Er glaubte, wie oben gezeigt ist, daß die Welt einen Anfang hätte und läugnete, daß sie jemahls vergehen würde. Einige seiner Anhänger lehrten dasselbe, Z. E. **Sallustius**. Er meinet, daß die Welt nicht vergehen könne, aus dem Grunde, daß, daferne sie vergehen würde, sie entweder von ihr selbst oder von einem andern müßte zu Grunde gerichtet werden. Das erste, saget er, ist nicht möglich; denn da würde das Feuer sich selbst verbrennen und das Wasser sich selbst austrocknen; das lezte, meinet er, ist auch nicht möglich; denn würde sie von etwas andern vernichtet; so müßte dies entweder etwas körperliches oder unkörperliches seyn, das aber, was unkörperlich sey, erhalte die Körper, und daß das, welches körperlich sey, die Welt nicht vernichten könne, suchet er mit vielen Gründen zu beweisen k).

Man brauchet nicht viele Gründe anzuführen um die schwache Seite in dieser Schlußfolge zu zeigen. Ein Hauptfehler dabey ist dieser, daß der Philosoph allein an die Welt denkt und den Schöpfer der Welt vergißt, auf dessen freyen Willen es doch allein beruhet, ob die Welt ewig seyn, oder einmahl zu Grunde gerichtet werden soll. Aber, wollen wir auch den Willen des Schöpfers auf die Seite setzen und die Welt, als sich selbst überlassen, betrachten: so findet die Vernunft nichts unmögliches oder ungereimtes darin, daß die Welt einmahl durch sich selbst vergehen könne. Nichts ungereimtes finden wir darin, daß eine Maschine, die von so verschiedenen und streitigen Theilen zusammengesezt ist, mit sich selbst in Streit kommen und durch ihre eigene Kraft zu Grunde gerichtet werden könne. So wie die menschlichen und alle thierische Leiber nach und nach veralten und dermal-

einst

k) De Diis et Mundo cap. XVII.

einst vergehen: so könnte das ganze Weltgebäude auch gleiches Schicksal haben, wenn eine Vorsehung nicht über dasselbe wachte und es erhielte. Dieses haben andere Philosophen nicht so ungereimt gefunden, daher einige geglaubt haben, daß alle Feuchtigkeiten der Erde und des Meeres einmahl könnten erschöpft werden, und daß die Welt dann durch Feuer vernichtet werden würde, aber daß sie wiederum durch dasselbe Feuer erneuert und geschmücket werden würde l).

Aber, wie einige Anhänger des **Plato's** Meynung annahmen, daß die Welt wohl einen Anfang gehabt hätte, daß sie darum aber nicht vergehen würde; so haben andere dagegen andere Gedanken geheget. Hieher rechne ich die sogenannten eklecktischen Philosophen. Diese folgten zwar nicht Einem System allein, sondern suchten mehrere zu vereintgen, nichts desto weniger waren sie doch meist **Platoniker.** Ich will von Mehrern nur zweene nennen, nemlich den **Plotinus** und **Chalcidius,** welche beyde Eklektiker, aber doch meist platonisch gesinnet waren, und doch waren beyde in diesem Stücke vom **Plato** abgewichen.

Plotinus glaubte, daß die Welt von Ewigkeit wäre, nicht allein in Ansehung der Materie, sondern auch in Ansehung der Form m). Und, wie er glaubte, daß die Welt ohne Anfang wäre, so glaubte er auch, daß sie ohne Ende seyn würde n). In einer andern Stelle saget er, es gezieme sich nicht zu behaupten, daß unsere Seele alleine unsterblich und göttlich sey, und zu denken, daß der ganze Himmel und die Gestirne der Unsterblichkeit:

l) Cic. de Nat. Deor. Lib. II. Sect. 118.
m) Ennead. III. Lib. II. cap. I.
n) Ennead. II. Lib. I. Sect. I. seq.

keit nicht theilhaftig wären, da sie doch aus weit schönern und reinern Dingen bestünden o). Man siehet hieraus welche geringe Begriffe sich dieser Philosoph von der vernünftigen Seele des Menschen gemacht, und welche hohe Gedanken er hingegen von den Gestirnen gehabt habe, aber diese hohen Gedanken von diesen Himmelskörpern entstanden daher, daß er, so wie die meisten andern heidnischen Weltweisen glaubte, daß die Gestirne von einer Gottheit beseelet wären.

Chalcidius, ein anderer eklektischer Philosoph ist von derselben Meynung wie **Plotinus**. Einige halten ihn, wiewohl unrichtig, für einen Christen; er war im Grunde ein **Platoniker**, und vermischte nur seine Philosophie mit der christlichen Religion. Daß er kein Christ war, davon zeuget allein seine Lehre von der Welt, welche den Grundsätzen der christlichen Religion entgegen ist. Er lehret wohl, daß die sichtliche Welt ihren Ursprung von Gott habe, und sein Werk sey, aber nichts desto weniger glaubet er doch, daß die Welt ewig sey p). — In einer andern Stelle saget er, **Aristoteles** habe gelehrt, daß die Welt weder Anfang noch Ende habe. Dieser Meynung fält er bey und suchet sie durch folgenden Vernunftsschluß zu bekräftigen: Daferne etwas wird, saget er, muß es nothwendig werden, entweder von dem, was zuvor war, oder von dem, was nicht war. — Beydes siehet er für unmöglich an. — Von dem, saget er, was zuvor war, kann ein Ding nicht werden, denn es war da schon, ehe es ward; und von dem, welches nicht da war, kann ein Ding auch nicht werden, denn es ist nothwendig, daß das, was wird, eine Materie haben müße, woraus es werden kann. Dieser Schluß, saget er,

o) Ennead. II. Lib. IX. Sect. V.
p) Comment. in Timaeum Platon. pag. 95.

er, war der alten Naturkundiger Schluß, und eben so schließet er, daß das, was da ist, auch nicht zu nichts werden könne q).

Diese Schlußart hat etwas verführendes in sich. Er schließet so: **Daferne etwas wird, muß es nothwendig werden entweder von dem, was zuvor war, oder von dem, was nicht war**; aber er vergißt fürs dritte hinzuzufügen, daß es werden kann durch eine unendliche Allmacht, welche es hervorbringen kann entweder von dem, was zuvor war, oder von dem, was zuvor nicht war. — Daß etwas aus einer Materie werden könne, welche zuvor war, daran sollte doch wohl kein Vernünftiger zweifeln können, und sagen zu wollen, daß es da war ehe denn es ward, heißt eine Ungereimtheit sagen. Weil ein Hauß wird aus einer vorhin zubereiteten Materie, kann man darum sagen, daß es da war, ehe es ward. Und sagen zu wollen, daß ein Ding nicht werden kann von dem, was nicht da ist, dieweil es nothwendig sey, daß das, welches wird eine Materie, aus welcher es werden könne, haben müße, so zu schliessen, daß ist nach den endlichen Kräften des Menschen gedacht, indem man von den Wirkungen des unendlichen Wesens spricht. Weil wir nichts zu Wege bringen können, ohne von einer vorhin daseyenden Materie, daraus fließt nicht, daß der Unendliche wohl nicht machen könne daß etwas werde, wo vorhin nichts war, und daß er von der Materie, welche zuvor nicht war, aber nun da ist, Welten erschaffen könne.

Aus diesem, so ich bereits gesagt habe, siehet man welch ein entsezliches **Chaos** in den Meynungen der Heidnischen Philosophen von der Welt, ihrem Anfange und ihrem Untergange gewesen. Ein jeder hat auf seine Weise gedacht; ein jeder ist seinen eigenen Weg gegangen.

Nir-

q) Loc. cit. pag. 379. seq.

Nirgends kann man mit Gewisheit die Meynung des Lehrers nach der Meynung des Schülers, oder das Lehrgebäude des Schülers, nach dem Lehrgebäude des Lehrers beurtheilen. Ich fürchte nur, daß dieses Chaos seine Verwirrung über dieses ganze Kapitel ausgebreitet und es für die Leser, beydes unfaßlich und unzusammenhängend gemacht habe. Aber bin ich nicht glücklich genug gewesen, alle diese verwirrten und einander durchreizenden Meynungen in die beste Ordnung zu bringen, so ist solches nicht, weil ichs etwa nicht genug wolte, und mich nicht genug bestrebt hätte es zu thun, sondern weil ichs nicht konnte, da nur wenige die schaffende Kraft haben, die zur Finsternis sprechen, und sie zu Licht verwandeln.

Kapitel 2.

Einige meinten, daß Gott die Welt erschaffen habe; andere, daß die Welt so von sich selbst oder durch Zufall entstanden sey.

Darin muß man doch den heidnischen Philosophen Recht wiederfahren lassen, daß, ohngeachtet einige glaubten, die Welt wäre von sich selbst, die meisten doch Gott, als die erste Ursache aller Dinge angesehen haben. — Die jonische Schule scheinet nicht über diese Lehre vollkommen einig gewesen zu seyn. — Anaxagoras lehrte, daß der Sinn und die Materie das Grundwesen zu allen Dingen wäre, daß der Sinn das Wirkende und die Materie das Leidende wäre, und daß der Sinn, nachdem alle Dinge versammlet waren dazu gekommen sey, und es in Ordnung gebracht habe r) — Unter diesen Sinn,

r) Origenis Philosophumena cap. VIII. pag. 66.

Sinn, der alle Dinge in Ordnung gebracht habe, verstehet er die schaffende Gottheit und folglich, wenn er auch glaubte, daß die Materie der Welt von sich selbst wäre, so glaubte er doch, daß die Einrichtung der Welt ihre Ursache in Gott habe. — Sein Lehrmeister, **Anaximenes**, ist oder scheinet wenigstens von entgegengesetzten Gedanken gewesen zu seyn. Nach seiner Meinung war die Luft das Grundwesen, woraus alle Dinge erzeugt wären, und worinn sie wiederum bey ihren Untergange verwandelt werden würden. Dies ist wohl nicht genug ihm den Gedanken aufzubürden, daß die Welt von sich selbst daseyn müßte: denn daß er die Luft für das Grundwesen aller Dinge angesehen, daraus fließt nicht, daß er die göttliche Kraft, welche alle Dinge aus der Luft geschaffen hätte, ausschlösse; nichts desto weniger mußte er doch die Gottheit bey Erschaffung der Welt für unthätig, und ihre Einrichtung für eine Wirkung ihrer eigenen Kraft gehalten haben, denn **Plutarch** tadelt ihn, weil er die Materie allein für den Grunde aller Dinge ansehe, ohne an die Würkende Ursache zu denken, und suchet zugleich ihn zu wiederlegen. Silber, saget er, ist nicht genug, einen Becher hervorzubringen, wenn nicht ein Goldschmidt da ist, der ihn macht s). Und daß **Heraclitus**, welcher Stifter der sogenannten heraclitischen Sekte war, auch in diesem Irthume gewesen, bezeuget derselbe **Plutarch** t).

Schwer ist es auch mit vollkommener Gewisheit zu sagen, was man in diesem Stücke von dem guten **Aristoteles** und seinen Anhängern glauben soll. Soll man des **Plutarchus** Zeugnis trauen, so hat er gelehrt: daß die himmlischen Körper wohl da wären, durch eine Vorsicht, welche sie regierte; aber daß dagegen die irdischen Kör-

s) De Plac. Philos. Lib. I. c. III.

t) De anim. procreat. é Timaeo pag. 1014.

Bayerische Staatsbibliothek München

Körper und ihre Ordnung von einem Zufall da wären, und nicht von einer vorhergehenden Ursache u) — Als ob nicht dieselbe Allmacht, Weisheit, Güte und Unendlichkeit aus dem kleinsten Wurm, der im Staube kriecht, wie aus der größten Sonne, die sich am Himmel wälzt, hervorstrahle —. Man sollte kaum glauben, daß ein Philosoph, wie **Aristoteles**, der mit Fleiß der Natur nachgeforschet hatte, so sollte verblendet werden können, daß er nicht allenthalben den Schöpfer in den Geschöpfen finden, und die schaffenden Hände sehen sollte, die den kleinsten wie die größten Theile geschaffen hätte, und nichts desto weniger ist es doch wohl unläugbar, daß wenn **Aristoteles** eines Gottes Kraft bey Erschaffung der Welt just nicht ausdrücklich geläugnet habe, er doch gewiß zweifelhaft gewesen, ob er sie Gott zuschreiben sollte oder nicht. Dieß ist die zweifelnde Sprache, welche er führet, wenn er so schreibt: **es ist wahrscheinlicher**, daß die Himmel von einer solchen Ursache geworden, **daferne sie geworden**, wie die Thiere, die sterblich sind v). Also siehet er das nur für weniger wahrscheinlich an, daß die Himmel, als daß die Thiere, den Grund ihres Daseyns in Gott haben sollten und folglich muß er wirklich von der Meinung seyn, die **Plutarch** ihm zuschreibt, daß die irdischen Körper von einem Ohngefehr und nicht von einer vorhergehenden Ursache da wären.

Und von gleicher Meinung war **Strato** von **Lampsacus**, ein Anhänger des **Aristoteles**, ja, er scheinet noch weiter gegangen zu seyn, als dieser: denn er lehrte, daß Gottes Wirkung zu Erschaffung der Welt nicht nothwendig wäre, und daß **alle** die Dinge, welche da sind, bloße Wirkungen von der Natur, von der Dinge natürlichen

u) De Plac. Philos. Lib. II. cap. III.
v) De Part. animal. Lib. I. c. I.

lichen Schwere, und Bewegung wären x) — Also kann die Natur da wohl beseelte Maschinen, Thiere und Menschen hervorbringen; aber keine leblose Maschinen, kein Schiff, keine Uhr, keine Mühle, nicht einmal einen Bratenwender kann sie durch der Dinge natürliche Schwere hervor bringen; sie kann also das Größere, aber nicht das Kleinere hervorbringen und woraus man billig mögte schliessen können, daß sie weder das Größere, noch das Kleinere hervorbringen könne.

Ausser diesen, theileten die heidnischen Philosophen sich, was diese Frage betrifft, in zwo grosse Hauptklassen, von welcher die eine Gott für denjenigen ansahe, der die Welt geschaffen hatte, die andere hingegen glaubte, daß die Welt von sich selbst wäre. Zur ersten Klaße rechne ich die Pythagoräer, Stoiker und Platoniker; zur lezten die sogenannten Atomisten, die ihr Lehrgebäude vom **Leucippus** hatten. — Diese Philosophen lagen, diese Frage betreffend, in beständigem Streite mit einander, und in dieser Hinsicht ist es, daß **Cicero**, der ein Anhänger von der ersten Parthei war, saget: die Götter kennen alle Dinge, da alle Dinge von ihnen eingerichtet sind; aber, fügt er hinzu, wie vieler Streit ist hier nicht mit den gelehrtesten Männern, welche läugnen, daß alle Dinge von den unsterblichen Göttern eingerichtet sind y).

Pythagoras und seine Anhänger waren der Meinung daß nichts geworden, ohne durch Gott z). So dachte auch der Pythagoräer **Timaeus Locrus** Aber, damit man nicht gleich glaube, diese **Pythagoräer** hätten darum eben so gute und richtige Begriffe von der Schöpfung gehabt, wie die, welche die christliche Religion und die

x) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. f. 121.
y) De Divinat. Lib. II. Sect. 105.
z) Epiphanius adversus haereses Lib. III. Tom. II.

Vernunft, von der Religion unterstützet, uns giebet, will ich dieses Philosophen eigene Worte in ihrer ganzen Weite anführen. Seine Meinung von der Schöpfung war diese: daß die Materie ewig wäre ohne einige Gestalt, aber doch geschickt dazu iede Gestalt anzunehmen; und, saget er, da Gott gut war und sahe, daß die Materie eine Gestalt annahm, und auf verschiedene Weisen ward, obschon unordentlich verändert, und zugleich sah, daß es nothwendig sey, daß er sie in Ordnung bringen, und sie von unbestimten Bewegungen in bestimte setzen müßte, auf daß die Verschiedenheiten der Körper mit einander harmoniren konnten, und sie ihre Veränderungen nicht nach Willkühr annehmen sollten: so schafte Gott die Welt aus der ganzen Materie, und machte sie zur Gränze für die ganze Natur, weil sie alle andere Dinge in sich faßt, auch eingebohren, vollkommen mit Seel und Vernunft begabet ist; denn so war sie besser, als das, welches Seel und Vernunft nicht hat, und gab ihr einen kugelrunden Körper, dieweil diese Gestalten vollkommener sind, als andere a) — **Timaeus** nahm also richtig genug die Lehre, welche die Vernunft lehret, an, daß die Ordnung und Einrichtung der Welt von Gott sey erschaffen worden; aber er nahm zugleich zwo andre Meinungen, welche die Vernunft nicht lehret, und nicht lehren kann an, nemlich, theils daß die Materie der Welt unerschaffen und mit Gott gleich ewig sey; theils, daß die Welt, welche Gott aus dieser Materie schafte, mit Seel und Vernunft begabet wäre, und daß die Welt folglich ein vernünftiges Thier seyn müße, wovon unten weitläuftiger soll gehandelt werden. Diese Philosophen warfen also allezeit einen Schatten von der einen, wenn sie einen Lichtstrahl von der andern Seite warfen. Das Licht war nie vollkommen rein.

Daß-

a) Opusc. Mythologica Ed. Wetstenii pag. 544. seq.

Dasselbe kann man von den stoischen Philosophen sagen. Sie glaubten richtig genug, daß die Welt von Gott erschaffen sey, und bewiesen diese Lehre sehr gut. Sie schloßen so: da alle Theile der Welt so eingerichtet wären, daß sie weder besser zum Gebrauch, noch schöner von Ansehen seyn könnten; so könnten sie so nicht durch ein Ohngefehr, sondern durch eine göttliche Vorsicht und Regierung seyn. Daferne sagen sie, die Dinge, welche durch die Natur geschehen, besser sind, als die Dinge, welche durch die Kunst geschehen, und die Kunst nichts ohne die Vernunft machen kann; so muß man glauben, daß die Natur auch nicht ohne Vernunft seyn kann. Wer eine Malerey siehet, glaubet, daß sie durch Kunst hervorgebracht sey; wer in der Ferne ein Schiff siehet, zweifelt nicht daran, daß es durch Kunst und Vernunft regieret werde; wer einen Sonnenweiser siehet, welcher die Stunden bestimmet, glaubt, daß es durch Kunst und nicht durch ein Ohngefehr geschehe, und wie sollte man denn glauben, daß die Welt, welche in sich alle Dinge fasset, beydes diese Künste und Kunstler, ohne Verstand seyn solte b). — Die Stoiker glaubten also richtig genug, daß die Welt nicht so durch einen Zufall, sondern durch eine Vernunft, durch einen göttlichen Verstand, welcher in alle Dinge wircke, und welchen sie die Natur nannten angeordnet sey c). Aber so richtig dieser Gedanke auch war, und so gut die Beweise, mit welchen sie ihn unterstüzten; so waren ihre Begriffe von diesem Gotte, als dem Schöpfer der Welt, doch nicht richtig. Betrachtet man ihre Lehre hievon etwas genauer: so wird man finden, daß der Schöpfer bey ihnen nichts anders war, als ein gewisser Theil von den Geschöpfen. — Zeno, der Stifter dieser Sekte, nahm zwey Principien an,

b) Cic. de Nat. Deor. Lib. II. Sect. 87.

c) Loc. cit. Sect. 81. 82. 83. 86.

Gott, als die wirkende Ursache und die Materie, als die Leidende d). Gleicher Meinung waren alle seine Anhänger e). **Seneca**, der ein sehr strenger Stoiker war, lehret, daß alles aus Materie und aus Gott bestehe, und daß Gott, welcher wirket, mächtiger sey als die Materie, welche leidet f). Die schaffende Kraft, war also nur der wirkende Theil in der Materie.

Plato und seine Anhänger machten die dritte Klaße der Philosophen aus, welche die Meinung annahmen, daß die Welt nicht so von sich selbst geworden sey, sondern daß sie von einem höhern Wesen geordnet wäre, und dieses hatte **Plato** vor dem **Zeno** und dessen Anhängern voraus, daß die schaffende Gottheit ein von der Welt sehr verschiedenes Wesen wäre. — Er lehrte, daß die Materie ohne Gestalt und unendlich, und in einer unordentlichen Bewegung war, daß sie aber von Gott auf einem Orte zusammen getrieben worden, weil er die Ordnnng für beßer hielt, als die Unordnung g). — Dieselbe Meinung nimmt **Plutarchus** an, und bekräftiget sie damit, weil die Welt das Schönste von allen Werken, und Gott die Vornehmste aller Ursachen sey h) — Eben so dachte **Maximus Tyrius**, ein platonischer Philosoph, welcher unter dem Kayser **Commodus** lebte i). Durch Jupiters Wink, saget er, ist die Erde und was sie hervorbringt, die Luft, und was die Luft hervorbringt; der Himmel und was sich in ihm beweget. Alle diese Werke sind

d) Plutarch. de Plac. Philos. Lib. I. c. III.
e) Diog. Laert. Lib. VII. Segm. 134.
f) Epist. LXV.
g) Diog. Laert. Lib. III. Segm. 69. 70. Cic. acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 118. 119.
h) De animae Procreat. é Timaeo pag. 1014.
i) Suidas ad voc. Maximus.

sind durch Jupiters Wink da. Um dieses zu glauben bedarf ich keines Orakels; ich verlasse mich auf **Homer**, ich glaube dem **Plato** und beklage den **Epicur** k) — Diese Lehre ward von allen, die sich zu der Schule des **Plato** bekannten, verfochten. — **Plotinus** spricht in dieser Sache wohl ungewis, indem er in einigen Stellen von Gott spricht, als demjenigen, der die Welt erschaffen habe, und an andern Orten von der Welt Seele, als derselben wirkenden Ursache, die sie erschaffen habe l). Aber daraus flieset nichts anders, als daß er, wie so viele andere, Gott und die Seele der Welt, mit einander vermenget habe, und darin vom **Plato** abgewichen sey, der sie für verschiedene Wesen hielt, aber dem ohngeachtet glaubte er doch nicht, daß die Welt von sich selbst sey. — **Porphyrius**, der gleichfalls ein eklecktischer Philosoph war, glaubte dies auch nicht, er lehret, daß die Welt nicht von einem Ohngefehr da wäre, sondern daß sie ein Werk der Weisheit Gottes sey m).

Ehe wir die Platoniker verlassen, müssen wir kürzlich ihre sogenannten Vernunft-Welten, oder Ideal-Welten berühren n). **Plato** nahm nemlich drey Principien zu allen Dingen an, Gott, die Materie und die Idee, oder das Exemplar, welches in Gott war, wornach er die Welt geschaffen und eingerichtet hätte. Die Gelehrten sind in Erklärung dieses Stücks der platonischen Philosophie nicht einig o). **Diogenes Laertius** erkläret es so, daß Gott alle Dinge so geschaffen habe, daß sie ihm selbst gleichen sollten, und daß sie, um vollkommen

k) Differt. XLI. pag. 485.

l) Ennead. II. Lib. IX. Sect. IV.

m) De Antheo Nympharum pag. 270. Edit. Cantabrigia 1655.

n) Κοσμος νοητος, mundus intelligibilis.

o) Plutarchiis de placit. Philos. Lib. I, cap. III.

zu werden, einem verständigen Thier gleichen müßten p). Aber in dieser Erklärung irret **Diogenes Laertius** ohne Zweifel. **Plato** nennet die Welt wohl ein verständiges Thier, ich erinnere mich aber keines Orts, wo er Gott so nennet. Einen solchen Ausdruck von Gott kann man bey einem Stoiker erwarten, welcher Gott zur Seele der Welt und die Welt zum Körper Gottes machte; aber nicht bey einem **Plato**, der doch in diesem Stücke edlere Begriffe von den Gottheiten hatte. Nichts destoweniger ist doch wohl etwas richtiges in dieser Erklärung; Gott nemlich erschuf die Welt, nicht daß sie ihm selbst gleichen sollte, sondern, daß sie dem Exemplar oder der Idee von der Welt, die in Gottes Verstand war, ähnlich sehen sollte. — Die Meinung ist ohne Zweifel diese. — Die Platoniker stellten sich die Erschaffung der Welt so vor, daß, so wie ein Baumeister, ehe er anfängt ein Haus aufzurichten, sich erst einen Plan im Kopfe macht, wornach er es einrichten will, so habe auch Gott, ehe er die Welt einrichtete, sich erst eine Idee gemacht, wornach sie eingerichtet werden sollte. Die ganze Welt war also erst in Gottes Verstand, und diese Welt nennten die Platoniker die Vernunft-Welt oder die Ideal-Welt; diese Welt nennten sie auch Gottes Sohn, und **Philo**, ein platonischer Jude nennet sie Gottes Wort q). Diese Erklärung hat des **Proclus**, des **Plato's** Erklärers, Beyfall; er erkläret die Ideal-Welt, von welcher in den platonischen Schriften so vieles geredet wird, so, daß

p) De vitis claror. philosoph. Lib. III. Segm. 72. 74. 76.

q) De mundi opificio pag 5. Edit. Francofurti 1091. Hieraus wird ersehen, das Gottes Wort (Λογος) beym Philo nicht dasselbe ist, was Λογος beym Johannes. Beym Philo ist es Κοσμος νοητος, die Ideal-Welt, oder vielleicht Gottes Verstand oder Gottes Weisheit, welche die Ideal-Welt geschaffen habe. Man sehe loc. cit. pag. 4.

daß das Exemplar oder Muster, welches in Gott ist, die ersten Gestalten in sich halte, nach welchen die Welt erschaffen ist, und daß die Welt von diesem Muster ein Bild, aber eine Wirkung vom Schöpfer sey r). Daferne dies Plato's Meinung ist, woran ich kaum zweifeln kann, so hat er auch nicht unrecht in diesen Gedanken. Denn, daß ein Schöpfer eine Idee von der vollkommensten und besten Welt, von allen den einzelnen Theilen, woraus sie besteht und der Ordnung, worein solche gesezt werden sollte, müßte gewesen seyn, daran kann niemand zweifeln, der sich davon überzeugt fühlet, daß die Welt nicht durch einen Glücksfall, sondern nach den Regeln der vollkommensten Weisheit und Güte, zu Beförderung der besten Absichten, eingerichtet sey s).

Ich habe diejenigen angeführt, welche zu der ersten Klasse gehören, und die Ursach zu Erschaffung der Welt in Gott suchen; ich will mich nun zur andern Klasse wenden, welche sich einbildeten, daß die Welt so, wie sie ist, von sich selbst oder von einem Ohngefehr da wäre. Zu dieser Klasse gehören alle die sogenannten Atomisten, welche vom **Leucippus** abstammen. — **Democritus**, welcher ein Zuhörer von diesem Philosophen war, lehrte,

r) In Platonis Theologia Lib. V. cap. XXIX

s) Lipsius meinet, daß der Platoniker mundus intelligibilis und der Stoiker Λογοὶ σπερμαϊκοι oder rationes seminales dasselbe sey. Physiologiae Stoicorum Lib. I. Dissert. VI. Aber diese Erklärung hat er nicht hinlänglich bewiesen, und wenn ich darunter die Grundkeime der Dinge oder die wirkenden Ursachen in der Natur, von welchen alle Dinge hervorsprossen, verstehe, so kann ich diese Erklärung auch nicht hinlänglich beweisen, obschon es mir deucht zu ihrer Annehmung einigen Grund zu finden.

daß die Welt von sich selbst ohne Wirkung Gottes durch zufällige Vereinigung der Partikeln geschaffen wäre t). Und diese Lehre, welche **Democritus** vom **Leucippus** entgegen genommen hatte, überlieferte er wiederum dem **Epicurus**, der diesen Gift unter alle diejenigen ausbreitete, die sich zu seiner Schule bekannten.

Diese läugneten der Götter Daseyn nicht, aber sie läugneten, daß Gott die Welt erschaffen, und daß er in der Folge etwas mit ihr zu thun habe u). Sie setzten Gottes Glückseligkeit, in eine unwirksame Unthätigkeit und im Genuß der vollkommensten Ergötzungen, welche ihren Gedanken nach mit einer solchen Mühe, als zu Erschaffung der Welten und Regierung des Erschaffenen erfordert werde, nicht bestehen könnten v). — Man siehet hieraus, welche elende Begriffe diese Philosophen sich von den Gottheiten müßten gemacht haben, und wie klein sie sich einen Gott denken konnten, der durch seinen bloßen Willen Welten erschaft und sie erhält. Sie schloßen vom Endlichen aufs Unendliche. Etwas zu machen, was beschwerlich ist, kostet uns Mühe: Mühe zerstört unsere Ruhe, und verursachet uns Misvergnügen, also mußte dasselbe nach ihrer Meinung bey der Gottheit statt finden. Weit würdiger dachte ein David von der schaffenden Kraft Gottes: so er spricht, so geschiehts; so er gebeut, so stehets da x).

Aber, daß man behauptete, die Welt sey von sich selbst geworden, geschahe nicht allein darum, um die Götter mit der Mühe, welche die Erschaffung einer Welt mit sich

t) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 121.

u) Lactantius Lib. III. c. XVII. de falsa sapientia. Stobaei eclogae physicae. c. XXV.

v) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 51. 52.

x) Psalm 33. 9.

sich führen müßte, zu verschonen; man glaubte auch solche Unordnungen in der Welt zu finden, welche mit der Einrichtung eines weisen und guten Gottes nicht bestehen könnten. — Aus diesem Grunde suchet **Lucretius** zu beweisen, daß die Welt, welche so voller Gebrechen sey, nicht von Gott könne geschaffen seyn, und daß sie folglich so von sich selbst da wäre y). Er redet wohl allenthalben, von der Natur, als der schaffenden Ursache z), aber unter der Natur verstehet er das nicht, was die Stoiker darunter verstanden. Diese verstanden unter der Natur den Sinn, oder die göttliche Kraft, welche in allen Dingen wirke und alle Dinge erschaffen habe; **Lucretius** hingegen verstehet unter der Natur nichts anders, als der Materie eigene wirkende Kraft; denn, daß die Welt nicht durch Gottes Kraft, sondern durch der Partikeln eigenen zufälligen Zusammenlauf und Verbindung geworden, suchet er sehr weitläuftig aus den vielen scheinbaren Unordnungen, welche uns allenthalben in der Welt aufstossen, zu beweisen, z. E. wilde Thiere, Unkraut in der Erde, Dürre oder Plazregen, welche die Saat der Erde vernichten, verderbliche Sturmwinde, reisende Thiere, die die Menschen verfolgen, Krankheiten, welche mit gewissen Jahrszeiten eintreten. Hiezu fügt er dies noch, daß die Menschen nackt, weinend und elend auf die Welt kommen, auch nachher so viele Widerwärtigkeiten entgegen zu gehen hätten, da die Thiere hingegen mit allem zu ihren Nothdürftigkeiten versehen sind. Aus allen diesen Unordnungen macht er den Schluß, daß die Welt durch einen Zufall, durch eigene Kraft der Natur und nicht durch Gottes Kraft, geworden a). — Denselben Beweiß führet

Pli-

y) De rerum natura Lib. II. v. 177. seq.
z) Loc. cit. Lib. II. v. 623. und v. 1116. Lib. V. v. 1361.
a) Loc. cit. Lib. II. v. 65. seq. und v. 196. seq.

Plinius; er lehret, daß die Welt von sich selbst sey b), und kann nicht glauben, daß die Welt von einem Gotte, um der Menschen willen, geschaffen sey c), nachdem die Natur nur Stiefmutter zum Menschen seyn müßte, da sie alle andere Geschöpfe mit dem Nothwendigen versehen, dagegen den Menschen nackt auf die bloße Erde hingeworfen habe, um zu heulen und zu weinen d).

Beym Lesen dieser und der übrigen Beweise, welche **Plinius** und **Lucretius** aufhäufen, wird man erfahren, daß alle die Einwendungen, welche unsere neuern Freidenker gegen die Lehre der Vernunft von Erschaffung der Welt anführen, nichts anders, als eine elende Aufkochung von dem ist, was diese philosophische Poeten schon vor so viele Jahrhunderte gesagt haben. Diejenigen, welche sich einbilden, etwas ganz neues und wichtiges zu sagen, welches nie zuvor in irgend eines Menschen Verstand aufgestiegen wäre, die sagen doch wirklich nichts anderes, als etwas sehr altes und vertragenes, welches hundertmal gesagt und eben so oft widerlegt ist.

Wenn es meine Absicht wäre, die heidnischen Weltweisen zu widerlegen und so zu widerholen, was andere zuvor

b) Hist. Natur. Lib. II. c. I.

c) Hierin sind die Stoiker mit den Epicurern nicht einig; diese glaubten, daß die Welt, die so voller Fehler sey, nicht um der Menschen Willen da seyn könnte; jene hingegen meinten, daß die Welt um der Menschen und Götter Willen geworden, und daß die Welt gleichsam eine gemeinschaftliche Stadt für beyde sey. Cic. de Nat. Deor. Lib. II. Sect. 140. 153. 154. Von dem Streite über die Absicht der Welt; ob sie um der Menschen Willen da sey oder nicht, spricht auch Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 120. Also stritten sie auch über diese Frage.

d) In Prooemio Lib. VII. Hist. natur.

zuvor mehr denn einmal gesagt haben, so wäre nichts leichters, als zu zeigen, daß das, was eine Unvollkommenheit in den Theilen zu seyn scheinet, just am meisten zur Vollkommenheit des Ganzen beyträget, und daß die Welt, die ein Aufenthaltsort für sündige Geschöpfe ist, just unvollkommen seyn würde, daferne sie nicht die Strafgerichte hätte, welche sie nun in sich faßt; da ein Gefängniß nicht so schön und so wohl eingerichtet seyn darf, als ein königliches Schloß. — Gottes Wohlthaten in der Natur müssen uns von seiner Liebe und seine Strafgerichte von seiner Gerechtigkeit überzeigen; beyde Theile müssen für uns kräftige Aufmunterungen auf die Laufbahn der Jugend seyn. Beyde Theile müssen uns mehr Gleichgültigkeit gegen die gegenwärtige, und mehr Verlangen nach der zukünftigen Welt, einflößen. — Daferne unsere Erde schöner und von Strafgerichten freyer wäre, als sie ist, so wäre sie zu ihren Bewohnern weniger passend, ja, vielleicht zu den unzähligen andern Kugeln, mit welchen sie ein Ganzes ausmacht, weniger anpassend und also dadurch weniger vollkommen. Das sind aber die mannigfaltigen Verschiedenheiten, Abwechselungen und Grade der Vollkommenheiten in den verschiedenen Kugeln, welche die Vollkommenheit in dem ganzen Welt-Gebäude ausmacht, und folglich eben das, woraus man den Schluß macht, daß die Welt nicht von einem guten und weisen Gott geschaffen seyn könne, ist ein Beweiß, daß er es ist.

Kapitel

Kapitel. 3.

Alle glaubten, daß die Welt eine Materie sey, die mit Gott ewig daure.

Die heidnischen Vernunftweisen, auch die, welche glaubten, daß die Welt von einem Gotte geschaffen und eingerichtet sey, glaubten doch, daß die Welt von einer ewigen Materie gemacht sey, daß Gott etwas aus einer vorhin daseyenden Materie schaffen könne, das konnten sie begreifen, aber, daß er eine Materie aus nichts hervorbringen könne, schien ihnen eine Ungereimtheit zu seyn. — Soll jemand hievon ausgenommen werden, so ist es der eklektische Philosoph **Hierocles** e) welcher lehret, daß Gott die Welt nicht aus einer vorhin daseyenden Materie hervorgebracht habe, nachdem sein Wille hinreichend war die Natur der Dinge hervorzubringen f).

Es

e) Jamblichus war auch ein eklecktischer Philosoph, aber er war von einer verschiedenen Meinung, von einem Theil anderer Philosophen. Er lehrte, daß Gott die Materie dadurch hervorgebracht habe, indem er das Materielle von seinem Wesen abgesondert. De Mysteriis aegyptiorum Sect. VIII. c. 159. und Sect. I. c. IX. Er hat also geglaubt, daß die Materie ihren Ausfluß von Gott habe. Gott wäre nemlich von Ewigkeit, aber gleichsam in der Materie eingewickelt gewesen, aber nun, da die Welt solle geschaffen werden, habe er sie von seinem Wesen getrennet. Doch scheinet es, daß die meisten Philosophen, wenigstens diejenigen, welche Gott zu einem Theil der Welt machen, mit Jamblichus gleicher Meinung müßten gewesen seyn, ohngeachtet sie sich nicht so ausdrücken, wie er.

f) De Provid, ex fato pag. 238. und 250, Edit. Cantabrigiae 1709.

Es ist sehr möglich, daß er diese Lehre vor den Christen geborgt habe, denn sonst ist es fast unbegreiflich, wie er unter allen den übrigen Philosophen der Einzige seyn sollte, welcher auf den Gedanken gefallen, daß die Welt aus Nichts geworden, und daß Gottes Wille mächtig genug seyn könne, die Natur der Dinge aus Nichts hervorzubringen. — Er saget wohl, daß dies **Plato's** Lehre sey, wahrscheinlich um nicht den Christen die Ehre dieses Gedankens zuzuschreiben, aber von **Plato** hatte er ihn nicht; da müssen mehrere von **Plato's** Anhängern ihn gefunden und angenommen haben. Ich finde durchaus nichts beym **Plato**, woraus man mit einigem Grunde schließen könne, daß er in diesen Stücke anders, als alle die übrigen Philosophen, die vor und nach seiner Zeit lebten, gedacht habe.

Plato lehrte wohl, daß alle Dinge in der Natur von Gott geschaffen wären, und daß sie zuvor nicht da gewesen; aber er spricht nur von Thieren, Pflanzen und andern Dingen in der Natur, woraus nicht folgt, was **Cudworth** meinet, daß er geglaubt habe, daß alle Dinge aus Nichts erschaffen wären g); denn er saget nicht, daß die Materie vorhin nicht da gewesen wäre, ehe Gott sie erschaffen h). — **Plato** lehrte wohl, daß die Welt einen Anfang und eine Ursache gehabt habe, von welcher sie hervorgebracht worden; aber er lehret nicht, daß sie aus Nichts erschaffen sey; sondern, daß sie von Gott in Ordnung gebracht worden, da die Materie zuvor unordentlich war, und daß Gott ihr alle die Schönheiten und Vollkommenheit, welche sie annehmen können, gegeben habe, da er das beste Wesen wäre i) — Man findet keine Stel-

le,

g) Systema Intellectuale Tom. I. c. IV. §. XXIII.
h) In Sophista pag. 185.
i) In Timaeo pag. 1047. seq.

le, wo **Plato** gelehret habe, daß die Materie der Welt aus Nichts hervorgebracht sey, daher saget auch **Pseudo Origenes** mit gutem Grunde, daß er gelehrt habe, die Materie sey mit Gott gleich ewig k). Und dies war eine ganz allgemein angenommene Lehre in den Schulen aller heidnischen Philosophen. — Cicero saget, daß kein Naturkundiger den Satz annehme, daß etwas aus Nichts werden könne l). Aristoteles saget dasselbe m) und wandern wir von einer Schule zur andern, so finden wir allenthalden diese Lehre, als einen gewißen angenommenen Satz, daß Etwas, weder von Nichts, noch zu Nichts werden könne.

Die chaldäischen Philosophen glaubten, daß die Natur der Welt oder ihre Materie ewig sey, daß sie weder einigen Anfang gehabt habe, noch auch einigem Untergange unterworfen sey. n) — Die jonische Sekte glaubte dasselbe; **Diogenes Apolloniates**, ein Philosoph dieser Schule, lehrte, daß nichts von dem würde, was nicht da wäre, und daß es auch nicht zu Nichts werden könne o). **Anaxagoras**, ein Philosoph von derselben Schule, lehrte, daß kein Ding aus Nichts werden, oder wiederum zu Nichts werden könne; sondern daß alle Dinge aus gleichen Theilen geworden, nemlich, daß die erste Materie gleiche Theile mit dem Wesen, welche vor ihr geschaffen worden, in sich hielte; sondern, daß alle diese Dinge von Anfang her verwirret und durch einander gemenget gewesen, und daß der Sinn, welcher sie durchdringe,

k) Origen. Philosoph. cap. XIX, pag. III.
l) De Fato Sect. 18.
m) Physic. Lib. I. cap. V. De generatione et corruptione Lib. I. cap. III.
n) Diodori siculi Biblioth. Hist. Tom. I. Lib. II, pag. 116.
o) Diog. haertius Lib. IX, segm. 57.

dringe, sie aus dieser Verwirrung gebracht, und ihnen Ordnung und Schönheit gegeben habe p).

Sallustius, ein Platoniker, behauptet, daß es ohnmöglich sey, daß das, was ist, von dem werden könne was nicht ist q). Aber er bleibt uns den Beweiß dieser Unmöglichkeit schuldig. — Wenn man sagt, daß die Welt aus Nichts geschaffen sey, so macht man nicht dieses Nichts zu einer Materie, woraus sie geschaffen sey, man sagte da eine Ungereimtheit; sondern man macht dieses Nichts zu einer Periode, von welcher alle Dinge, welche zuvor nicht da waren, zu werden anfingen, und das hält weder eine Ungereimtheit noch eine Unmöglichkeit in sich. Gleichsam wenn man eine lange Reihe von Zahlen wiederum zurücke zählt, und endlich auf Nummer Eins kommt; so kann man sich noch nach dieser Eins eine Null denken. — Daseyn und zugleicher Zeit nicht Daseyn, enthält einen Wiederspruch, das ist unmöglich; aber nicht gewesen seyn und nachher werden, das enthält keinen Wiederspruch, das kann sich denken lassen, das ist möglich, und was möglich ist, kann auch einer Kraft die unendlich ist, würcklich werden. Aber die heidnischen Philosophen schlossen gewöhnlich vom Menschen auf Gott und von der endlichen Wesen Kraft auf die Kraft des unendlichen Wesens.

So siehet man, daß **Plutarch** geschloßen habe. Er glaubte, daß die Elemente ewig wären, wie Gott r). Er läugnet, daß die Welt aus Nichts geworden. Nach seiner Meinung ist sie von einer ewigen Materie erschaffen, die in Unordnung war; die aber in Ordnung und

zur

p) Eusebii Praep. Evang. Lib. X. c. XIV. Plutareh de Plac. Philos. Lib. I. c. III. und VII.

q) De Diis et Mundo c. XVII.

r) Tom. I, in Vita Aristidis pag. 322.

zur Vollkommenheit gebracht worden, wie ein Hauß, saget er, ein Rock eine Stütze aus einer vorhin daseyenden Materie geschaffen ist. Ehe die Welt gemacht wurde, war eine Materie vorhanden, welche Körper, Bewegung und Seele hatte, aber sie hatte einen ungebildeten Körper und eine willkührliche Bewegung s). — Man siehet hieraus nicht undeutlich, daß **Plutarch** diesen Schluß mache: Wer ein Haus bauen, einen Rock nähen, eine Stütze verfertigen will, muß eine Materie haben, woraus er das Eine oder das Andere verfertigen kann; also, wenn Gott eine Welt schaffen sollte, so mußte er ebenfalls eine Materie haben, woraus er sie schaffen konnte, und also mußte diese Materie mit Gott gleich ewig seyn.

Es ist wohl wahr, daß wir nicht begreifen können, wie die Allmacht etwas aus Nichts hervorbringen kann; oder es macht, daß da etwas wird, wo zuvor nichts war, aber was begreifen wir von den Werken der Allmacht? Nehmen wir auch an, daß die Materie der Welt ewig sey, so begreifen wir doch nicht allein eben so wenig, wie die Welt aus einer vorhin gewesenen Materie geworden, wie sie nun ist, sondern auch das, was zuvor allein unbegreiflich war, wird nun zu einer wirklichen Ungereimtheit. Sich eine Materie in einer unordentlichen Bewegung, eine Materie, welche folglich der Zeit und ihrer Abwechselung unterworfen und doch ewig seyn soll, zu denken, ist so viel als sich eine lange Reihe von Zahlen denken, die unaufhörlich vergrößert werden können, und doch unendlich seyn sollen. Dieser Gedanke enthält einen Wiederspruch und folglich eine Ungereimtheit.

Aber dieser Wiederspruch und die Ungereimtheit konnten die Philosophen des Heidenthums nicht einsehen; es ist erst durch die Leitung einer göttlichen Offenbarung geschehen, daß

s) De animae Procreat. ex Timaeo pag. 1014.

daß wir solche einzusehen gelernet haben. Und wenn ein **Plato**, ein **Aristoteles** und andere gesundere Philosophen sie nicht einsehen konnten, so müßen wir uns nicht wundern, daß die sogenannten Atomisten, ein **Democritus** und ein **Epicurus** mit ihren Anhängern sie nicht verdammen können. Bei ihnen war es auch, wie bei allen übrigen, ein allgemein angenommener Satz, daß Etwas nicht aus Nichts, auch nicht zu Nichts werden könne. t).

Lucretius hat diese Ungereimtheit auch zu beweisen gesucht. Seine Gründe sind folgende. Der erste Beweiß Grund: Daferne Etwas aus Nichts werden könnte; so könnte jedes Ding aus iedem Dinge werden, und kein Ding bedürfe seinen eigenen Saamen; die Menschen könnten denn z. E. aus dem Meere, und Fische und Vögel aus der Erde werden. — Der andere Beweißgrund: daß alle Dinge da hervorkommen könnten zu welcher Zeit es nur seyn sollte, ganz unerwartet, auch zur unrechten Zeit. — Der dritte: Daß die Dinge, wenn sie aus Nichts werden könnten, denn auch aus Nichts könnten vermehret werden und zuwachsen, ohne Zeit zu ihrem Anwachse nöthig zu haben, z. E. Kinder könnten auf einmal erwachsene Männer werden, und große Bäume auf einmal aus der Erde hervorkommen. — Der vierte: Daß kein Ding ohne Nahrung könne fortgepflanzet werden: Die Erde kann ihre Früchte nicht hervorbringen ohne Regen, und die Thiere können ihr Geschlecht nicht fortpflanzen ohne Nahrung. — Der fünfte: Daß wenn Dinge vergiengen, sie da nicht zu nichts würden, und folglich sie auch nicht aus Nichts geworden u).

t) Hesychius de vitis Philos. ad voc. Democritus Diogen. Laertius Lib. IX. segm. 44. Lib. X. segm. 38. 39.

u) De rerum Nat. Lib. I. v. 150. seq.

Durch diese Gründe suchet **Lucretius** die Meinung zu befestigen, daß etwas nicht aus Nichts werden könne, und daß die Materie, woraus alle Dinge geworden, folglich ewig seyn müsse. Ein ieder siehet ohne einer weitläuftigen Beantwortung ein, daß diese Beweise eben so schwach sind, als der Satz, welcher dadurch erwiesen werden soll, ungereimt ist. Alles das, was **Lucretius** angeführt hat, beweiset nicht, daß die Materie ewig sey, es beweiset nicht mehr, als dies, daß der Schöpfer, nachdem er einmal die Welt aus ihrer Materie geschaffen, eine gewiße Ordnung festgesetzet, in welcher die Dinge hinfort weiter gehen sollten, und die Gesetze ihrer Abwechselung, Fortpflanzung, Zuwachses und Abnahme bestimmt habe, und daß er nicht beständig schaffen, nicht beständig unmittelbar wirken würde. Die Welt sollte eine Maschine seyn, die nur des Schöpfers Erhaltung bedürfe, aber nicht seine schaffende Allmacht, und diese Einrichtung zeuget von des Schöpfers unerforschlichen Weisheit, aber sie zeuget nicht von der Ewigkeit der Materie, oder befestiget die Meinung, daß etwas nicht aus Nichts werden könne.

So siehet man, daß es bey den Weisen der Heiden eine ganz allgemein angenommene Meinung gewesen ist, daß etwas nicht aus Nichts werden, daß etwas auch nicht zu Nichts werden könne, und daß folglich die Materie, aus welcher die Welt erschaffen worden, mit Gott gleich ewig seyn müße. Dieser Irrthum war nicht so ganz gleichgültig, wie man sich vielleicht einbilden mag; er hatte einen wichtigen Einfluß auf ihre Lehre von Gottes Einrichtung und Regierung der Welt. Da die Materie mit Gott gleich ewig seyn sollte, so glaubten sie nicht, und konnten nicht glauben, daß Gott die Materie erschaffen hätte; der Schöpfer war also bey der Einrichtung der Welt an die Materie gebunden; er mußte sie brauchen,

wie

wie sie war, und konnte nicht machen was er wollte, sondern mußte sich nach der Bequemheit der Materie richten, wozu sie sich brauchen ließe. Der Schöpfer ward also durch die Materie in seinen Handlungen eingeschränket. So dachte **Plato**, daher nannte er die Materie Nothwendigkeit v) und so dachten die meisten andern Philosophen, welches zu zeigen wir unten Gelegenheit erhalten werden.

Kapitel 4.

Die meisten legten der Welt eine Seele bey.

Ich habe oben bewiesen, daß die meisten heidnischen Philosophen, Gott für die Seele der Welt gehalten haben, und daß die mehresten also glaubten, daß die Welt beseelet wäre. Doch waren nicht alle dieser Meinung. Die atomistischen Philosophen, unter welchen **Democritus** und **Epicurus**, glaubten nicht, daß die Welt eine Seele hätte x). Aber, wenn man diese ausnimmt, so findet man diese Lehre über die wichtigsten philosophischen Schulen verbreitet.

Aristoteles ist wohl etwas dunkel in Hinsicht der Lehre von der Seele der Welt, aber doch kann man mit ziemlicher Gewisheit sehen, daß er geglaubet habe, die Welt sey beseelet. Unter dieser Seele scheinet er ein gewisses beseelendes Feuer, welches über die ganze Natur ausgebreitet seyn sollte, zu verstehen, aber ein Feuer y) welches nicht zu den andern vier Elementen gehöre z).

v) Diog. Laertius Lib. III. Segm. 75.
x) Plutarch. de plac. Philos. Lib. II. c. III.
y) Θερμοτης ψυχικη, calor. animalis.
z) De gener. animal. Lib. II. cap. III. Lib. III. c. XI.

Und dieses Feuer war Gott selbst, denn nach des **Epiphanius** Zeughis, soll er zwei Principien statuiret haben, nemlich, Gott und Materie a) Diese Seele soll er auch für unsterblich angesehen haben, so wie er die Welt selbst für ewig gehalten, aber nichts desto weniger glaubte er, daß die Seele, welche in iedem einzelnen Theil der Erden wäre, vergänglich sey b). Er hat wahrscheinlich geglaubt, daß die Seele, die in jedem einzelnem Geschöpfe sey, ein Theil von der allgemeinen Seele der Welt wäre, und daß sie beim Untergang des Geschöpfes nun so weit verging, daß sie wiederum sich in dem Ganzen oder in der Welt allgemeinen Seele verliere, und daferne dies seine Meinung gewesen; so hat er sie mit vielen andern Philosophen gemein.

Pythagoras lehrte ebenfals, daß die Welt beseelet und vernünftig sey c) und diese Lehre ward nachher von seinen Anhängern angenommen. — **Criton**, ein pythagoräischer Philosoph, saget: beyder Naturen Vereinigung, nemlich derjenigen, welche allezeit beweget und derjenigen welche allezeit leidet, mache die Welt aus. Sonsten, fügt er hinzu, könnte die Welt nicht bestehen, wo anders das, was gezeugt ist, und das göttliche, das, was allezeit wircket, und das, welches allezeit leidet, auf eine gewiße Weise mit einander übereinstimme; d). **Timäus**

a) Adversus haereses Lib. III. Tom. II. pag. 1089. Clemens Alexandrinus bezeuget ebenfalls, daß er Gott für die Seele der Welt angesehen habe. Admonitio ad gentes pag. 44. Gott war also nichts anders, als eine gewisse Art von Feuer, welches von den allgemeinen Feuer verschieden war, und dieses Feuer war über die Welt ausgebreitet, durchdrang und beseelte sie.

b) Origenis Philosop. c. XX. pag. 141.

c) Diog. Laert. Lib. VIII. Segm. 25.

d) Stobaei Sentent. de Prud. Ser. III. Edit. Gesneri.

mäus Locrus, der zur selbigen Schule gehörte, nahm dieselbe Meinung an, und behauptete, daß die Welt mit Seel und Vernunft begabet sey, weil sie dadurch besser sey als das, was Seele und Vernunft nicht habe e).

Die Stoiker glaubten auch im Allgemeinen, daß die Welt eine Seele habe f). Daher saget **Marcus Antonius**, daß die Welt gleichsam ein Thier sey, welches aus Materie und Seele bestehe. g) — **Boethus** ist der einzige Stoiker; daß ich wüßte, welcher darinn von den andern Stoikern abwich, daß er lehrte, die Welt sey kein Thier, und daß sie folglich auch nicht beseelet wäre h). **Cudworth** macht hieraus den Schluß, daß er sollte das Daseyn Gottes geläugnet haben i); aber dieser Schluß hat keinen Grund. Die Stoiker sahen wohl Gott für die Seele der Welt an, und man könnte also einigen Grund zu glauben haben, daß die Stoiker, welche die Seele der Welt läugneten, auch Gott läugneten. Aber **Boethus** muß einen Unterschied zwischen der Seele der Welt und Gott gemacht haben. Das war also keine Folge, weil er das Erste läugnete, daß er darum auch sollte das Letzte läugnen, denn **Boethus** nahm würklich eine Gottheit an, obschon er sich unrichtige Begriffe von derselben machte, und sie für einen Aether ansah k). Aber denselben falschen Begrif hatten so viele andere von dem höchsten Wesen, und darum kann man nicht sagen, daß sie desselben Daseyn geläugnet hätten.

Wir kommen nun zu den Platonikern. Ihr Vorgänger **Plato** trennet sich zwar von den andern Philoso-

e) Opuscula Mythol. Edit. Wetstenii pag. 544. seq.
f) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 119.
g) De rebus suis Lib. IV. Sect. 40.
h) Diogenes Laertius Lib. VII. Segm. 148.
i) Systema Intellectuale Tom. I. cap. III. §. XXVIII.
k) Stobaei Eclogae phys. cap. I.

phen darin, daß er zwischen der Seele der Welt und Gott, als zwei verschiedenen Wesen, Unterschied macht, aber er legte auch der Welt eine Seele bey l) und lehrte, daß sie lebe, daß sie Weisheit von dem empfangen habe, der sie schaffte m) und daß sie ein verständiges Thier sey n). Er lehrte zugleich, daß die Seele der Welt älter sey als die Welt, die ihren Körper ausmache und suchet diese Meinung dadurch zu beweisen, daß die Seele über den Körper regieren sollen, und daß der jüngere nicht über den ältern regieren könne, sondern, daß der, welcher gehorcht jünger seyn müßte, als der welcher befiehlet o). — Aber um diesen Satz zu beweisen, müßte es erst gründlich bewiesen seyn, daß die Welt eine Seele habe; darnächst daß diese Seele über die Welt regiere, und wenn beyde Theile auch bewiesen wären; so folgte daraus noch nicht, daß die Seele just älter seyn müßte, als die Welt, denn es gibt einen Mittelweg zwischen älter und jünger, sie könnte ja gleich alt mit der Welt seyn. Aber, wir werden unten sehen, daß **Plato** alle Seelen älter macht als ihre Körper, also müßte denn die Seele der Welt auch älter seyn als ihr Leib.

Die eklektischen Philosophen, die größtentheils platonisch gesinnet waren, nahmen in diesem Stücke auch **Plato's** Meinung an. — **Plotinus** redet allerwärts von

l) Nach Proclus Auslegung hat **Plato** der Welt bey des einen Sinn und eine Seele beygelegt, (mens et anima) oder eine vernünftige und sinnliche Seele (In Platonis Theologiam Lib. V. cap. XXIII.) Aber diese Meinung kann nicht vom Plato bewiesen werden, und ist wahrscheinlich nur ein Andichten der neuern Platoniker.

m) In Politico. pag. 536.

n) In Timaeo pag. 1047.

o) Loc. cit. pag. 1049. seq.

von der Welt Seele p) und saget, daß die Welt ein Thier sey, und sinnliche Gefühle habe q). Aber er macht doch, so wie **Plato**, Unterschied zwischen der Seele der Welt und Gott, da er lehret, daß sie ihren Ausfluß von Gott habe r). — **Proclus** lehret ebenfals, daß die Welt beseelet sey, daß Gott ihre Seele in der Mitte der ganzen Welt gesetzt, und sie über das Ganze ausgebreitet und solche auswendig mit einem Körper umgeben habe, ingleichen, daß die Welt, da sie beseelet sey, eine vollkommene Kenntnis von sich selbst habe. s) — Zu diesen will ich noch den **Plutarch** fügen. Er saget, daß die Welt aus zwei Theilen, aus Körper und Seele bestehe; daß Gott den Körper nicht erzeuget, sondern ihn aus der Materie erschaffen, und ihm seine Gränzen gesezt habe, und daß die Seele, welche mit Vernunft begabet sey, nicht allein ein Werk, sondern auch ein Theil von Gott sey, daß sie nicht durch Gott, sondern aus ihm da sey t). Und in dieser Hinsicht, daß die Welt aus Seele und Leib bestehen, nennet er die Welt auch ein Thier u).

Man mußte billig fragen, mit welchen Beweisen sie diese Meinung unterstützen, und welche Gründe sie für diese Lehre anführen könnten, um sie so allgemein zu machen; ich werde daher ihre Beweise so anführen, wie ich sie beym **Cicero** finde. — Der erste Beweiß war dieser: ist in uns eine vernünftige Seele: so muß auch eine in den Himmel und der Erde seyn. — Dieser Beweiß saget nichts, der Himmel und die Erde sind ja nichts anders, als ein Auffenthaltsort für vernünftige Wesen; aber

p) Ennead. II. Lib. II. Sect. III.
q) Ennead. IV. Lib. IV. Sect. XXIV.
r) Ennead. II. Lib. I. Sect. IV.
s) In Platonis Theologiam Lib. V. cap. XXXII.
t) Platonic. Quaest. Tom. II. pag. 1001.
u) De facie in orbe lunae pag. 929.

weil der Bewohner vernünftig ist, daraus fließt nicht, daß das Hauß, in welchem er wohnet, auch Vernunft haben müße.

Der andere Beweiß lautet so: da die Dinge, welche mit Vernunft begabet sind, vortreflicher sind, als die Dinge, welche keine Vernunft haben; so sey es ungereimt zu sagen, daß irgend ein Ding sollte vortreflicher seyn, als die Natur aller Dinge; es müßte also ein Sinn oder ein vernünftiges Wesen in der Natur seyn v) — Aus demselben Grunde könnte man behaupten, daß ein Kieselstein müßte beseelet seyn und Vernunft haben, weil ein Kieselstein welcher Vernunft hat, vortreflicher ist, als ein Kieselstein welcher keine Vernunft hat. — Dieser Beweiß ist auf den falschen Grundsatz gebauet, daß Vernunft zur Vollkommenheit eines Dinges erfordert werde. Die Vollkommenheit der ganzen Welt bestehet darinn, daß sie außer leblosen und unvernünftigen auch vernünftige Wesen in sich hält, und ohne diese würde sie höchstunvollkommen seyn; aber das Gebäude der materiellen Welt würde kaum vollkommener werden, wenn es auch beseelet und vernünftig wäre. Sollte die Welt eine vernünftige Seele haben; so müßte sie nothwendig die Eigenschaft besitzen, ihre Vernunft und ihren Willen zu gebrauchen. Denn ohne diese Eigenschaft wäre die Vernunft eine Last, und die Seele selbst nicht schäzbarer als eine Maschine. Eine Windmühle, welche denken könnte, würde uns schwerlich so nüzlich seyn als die, welche blos Maschine ist. Wenn sie gehen sollte, würde sie vielleicht lieber stehen, und wenn wir wollten, daß sie stünde, hätte sie vielleicht lieber Lust zu gehen. Sollte sie, ohngeachtet sie beseelet und vernünftig wäre, sich doch nach einmal festgesezten mechanischen Gesetzen bewegen; so wäre die Ver-

v) Cic. de legib, Lib, II. Sect, 16.

Vernunft ihr nichts nüße, und sollte sie ihre Freiheit haben, sich nach eigenem Gutdünken zu bewegen, so würde sie uns unnüz. Dasselbe gilt auch von der Maschine der Welt, daferne sie eine vernünftige Seele hätte; sie würde dadurch nicht vollkommener; denn das Ding nennet man unvollkommen, welches unnüz ist, dessen Zweck nicht kann erreichet werden.

Es ist eben keine Beleidigung für das höchste Wesen, daß man der Maschine der Welt eine Seele beylegt, wenn man nur so wie **Plato** Unterschied macht, zwischen Gott und der Seele der Welt, und dem Grund ihres Daseyns, als der Maschine, in dem Schöpfer aller Dinge suchet; aber wenn man der Welt eine Seele beilegt, so statuiret man etwas ohne zureichende Ursache. Der Gang der Natur giebt uns keine Ursache zu glauben, daß sie sollte beseelet seyn; wir finden keine willkührliche Bewegungen in ihr, wie in dem Körper der Menschen und Thiere; sie erfolgen alle nach einmal festgesetzten mechanischen Gesetzen; sie lassen sich alle aus ihnen allein erklären, und wozu nützete da eine vernünftige Seele, wenn sie auch da wäre? Sie würde ohne Zweifel eben so überflüßig seyn, wie in einer Uhr, einer Mühle, einem Bratenwender, und folglich wäre die Welt nicht vollkommener, wenn sie auch beseelet wäre. — Das Schicksal dieser Seele müßte man auch sehr beklagen, denn sollte sie die Seele der Welt, und die Welt ihr Körper seyn: so müßte sie eben so wohl die Einwirkungen ihres Körpers fühlen, als sie auf ihren Körper wirken müßte; sie müßte bey den Polen frieren, und unter der Linie brennen; jeder Baum, den man abhaute, jedes Kraut, welches man träte, müßte ihr schmerzlich seyn, denn sie litte durch ihres Körpers Untergang. Blumen pflücken, Bäume fällen, Thiere tödten müßte für sie dasselbe seyn, als für den Menschen Arme und Beine wegschneiden; denn man trennete diese Glieder von ihrer Substanz.

Kapitel 5.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinungen von dem Ursprunge des physischen Uebels in der Welt.

Unter dem physischen Uebel verstehen wir alle die fürchterlichen, schmerzlichen und unangenehmen Begebenheiten, welche in der Natur vorfallen, sie erstrecken sich nun entweder aufs Ganze z. E. Pest, Erderschütterung, Wasserfluth, oder treffen nur einzelne Personen, z. E. Armuth, Verachtung, Krankheit, Tod. Die heidnischen Philosophen stritten über den Ursprung dieses Uebels in der Welt; einige machten sich richtigere, andere ganz unrichtige Begriffe von demselben.

Die Stoiker behaupteten, daß es in der Welt kein würkliches Uebel gäbe, ohne das, welches schimpflich und lasterhaft sey x). So lehrte **Marcus Antoninus**, ein Stoiker, daß Tod und Leben, Ehre und Schande, Schmerz und Ergötzen, Reichthum und Armuth ohne Unterschied Guten und Bösen zufalle, da sie weder anständig noch schimpflich, weder gut noch übel wären y). — Diese Meinung ist in gewisser Hinsicht richtig. Betrachten wir das physische Uebel in Hinsicht auf unsere Gefühle; so muß es wohl für ein Uebel angesehen werden, in so weit es für uns schmerzlich ist; betrachten wir es hingegen in Ansehung seiner Absicht, welche allezeit gut seyn muß, und seiner Folgen, welche allezeit gut seyn können, wenn wir es übereinstimmend mit seiner Absicht gebrauchen wollen; so können wir sagen, daß es in der Welt kein würkliches Uebel gäbe. — Daß ein krankes Glied, welches

den

x) Cic. Tuscul. Quaest. Lib. II. Sect. 29.
y) De rebus suis Lib. II. §. II.

den ganzen Körper anstecken müste, weggeschnitten wird, ist ein Uebel in Hinsicht unserer Gefühle, aber desfalls ist es kein würkliches Uebel, wenn der ganze Körper dadurch kann erhalten werden. — Das nenne ich nur ein würkliches Uebel, welches schmerzt, ohne für den Leidenden gute Folgen weder zu haben noch haben zu können. Ein solches Uebel giebt es schwerlich in der Welt, und kann unter der Regierung eines guten und weisen Gottes nicht geben. — Die Stoiker haben also nicht unrecht, wenn sie behaupten, daß es in der Welt kein würkliches Uebel gäbe. Sie müssen das Uebel in Ansehung der Folgen und Absichten betrachtet haben, aber nicht in Ansehung unserer Gefühle. — Das muß der **Brachmanen** Meinung gewesen seyn, welche dem Menschen begegneten, nichts Gut oder Uebel sey z.) Sie glaubten wahrscheinlich, daß ein Ding könnte gut oder übel seyn, ja nachdem man es anwendete, entweder zu seinem Vortheil oder zu seinem Schaden. Und darinn haben sie nicht unrecht. Reichthum, Armuth, Ehre, Verachtung, Gesundheit, Krankheit, und alle übrige Dinge, die den Menschen in der Welt begegnen, können für uns ein Uebel oder ein Gutes werden, je nachdem wir sie anwenden.

Das muß des **Sallustius** Meinung gewesen seyn, welcher ein platonischer Philosoph war, wenn er läugnet, daß es etwas in der Welt gäbe, welches in seiner Natur übel sey, und behauptet, daß das Uebel nur ein Mangel von einem Guten sey, so wie die Finsterniß nicht etwas in sich selbst, sondern nur ein Mangel vom Licht wäre a). Der lezten Meinung falle ich nicht bey; das Uebel ist nicht bloß ein Mangel des Guten; es ist etwas Würkliches,

z) Strabonis Rerum geograph. Lib. XV. pag. 1039.
a) De diis et mundo cap. XII.

ches, wir betrachten es nun entweder in Hinsicht auf unsere Gefühle, oder als ein Mittel ein Gutes zu befördern. Aber darum ist es kein würkliches Uebel, als für diejenigen, welche es nicht übereinstimmend mit desselben Absicht anwenden.

Dies muß auch die Meinung einiger pythagoraeischen Philosophen gewesen seyn, wenn sie lehreten, daß kein Unterschied zwischen Gut und Uebel sey, und daß dieselben Dinge für einige ein Gutes seyn könnte, und für andere ein Uebel; ja, für denselben Menschen zuweilen ein Gutes, und zuweilen ein Uebel. So sagen sie, könne Essen, Trinken und die Handlung der Liebe, für den Kranken ein Uebel und für den Gesunden ein Gutes seyn; so könne der Misbrauch dieser Dinge ein Uebel für die Unmäßigen, und ein Gutes für die Aerzte seyn; so sey der Tod ein Uebel, für diejenigen welche stürben, aber ein Gutes für die, welche Gräber grüben; so könne es, daß ein Schif zertrümmert werde, für den Schiffer ein Uebel, aber ein Gutes für den Schifbauer seyn; so sey der Krieg ein Gutes für den Gewinner, und ein Uebel für den Verlierer b.)

Die Exempel, welche hier angeführt werden, sind ohne Zweifel mehr Spaß als philosophischer Ernst, aber nichts destoweniger ist der Hauptsatz doch richtig, daß es kein würklich physisches Uebel gäbe, ausser in Ansehung unserer Gefühle, und daß kein würklicher Unterschied zwischen Gut und Uebel sey, ohne in Ansehung der Anwendung, welche wir davon machen. Was wir für ein Gutes ansehen, kann bey einer unrichtigen Anwendung für uns ein Uebel werden, und was wir für ein Uebel halten, kann bey desselben guten Gebrauch, ein würkliches Gutes werden. Reichthum und Armuth können beyde für einen

b) Fragmenta Pythagoræorum in opusculis Mythologicis Edit. Wetstenii pag. 704. seq.

einen nützlich, und den andern schädlich seyn. Die Leibes Gesundheit kann dem einen schädlich, und des Leibes Schwachheit dem andern ein Mittel zum Heil der Seele seyn.

Aus diesem Gesichtspunkte haben die gesundern Philosophen dies Uebel in der Welt betrachtet, wenn sie behaupten, daß es kein würkliches Uebel gäbe. So haben die meisten eklecktischen Philosophen es betrachtet. — **Simplicius** lehret, daß das physische Uebel kein würkliches Uebel, sondern von der Vorsehung zu Beförderung des Guten veranstaltet sey. Einen Arzt, welcher den Körper brennet und beschneidet, hält man nicht für die Ursache der Krankheit, sondern für die Ursache der Gesundheit, weil solche Menschen ohne diese Mittel nicht heilen konnten c). — So dachte auch **Hierocles**. Es ist, saget er, der Hauptinhalt von dem, was wir gesagt haben, daß Gott, der zugleich Gesetzgeber und Richter ist, das hervorbringet, was Gut ist, und das wegnimmt, was Uebel ist, woraus folget, daß er keinesweges an dem Uebel schuld ist d). — Aber, obschon er läugnete, daß Gott die Ursach des Uebels wäre: so glaubt er doch, daß die Götter wohl den Menschen ein solches Uebel zufügen konnten, nicht aus Bosheit, sondern um sie zu strafen; denn, saget er, Pest, Erderschütterung, Dürre und dergleichen, entstehen wohl von natürlichen Ursachen, aber doch könnten sie auch von den Göttern ausgesandt werden, wenn die Zeit erfordere, daß viele Vergehungen öffentlich sollten gestraft werden; so könnten die Götter auch einzelnen Personen äußerliche und körperliche Leiden

c) Comment. in Epicteti Enchiridion c. XXXIV. und XXXVIII.

d) Comment. in aurea Carmina pag. 92. Edit. Cantabr. 1709.

den zufügen, wodurch sie gestraft, und andere gewarnet werden sollten e). — Derselben Meinung ist **Plotinus**, er behauptet, die Welt sey so gut, wie sie werden können, und es sey thöricht, sie in ihren Theilen betrachten zu wollen. Man muß, saget er, sie im Ganzen betrachten, und da wird man sie schön und vollkommen finden f). — Er behauptet zugleich, daß es irgend ein würkliches Uebel in der Welt nicht gäbe, da das, welches man für Uebel ansiehet, es entweder nicht sey, oder aufs wenigste ein Mittel abgäbe, etwas Gutes in der Welt zu befördern g). An einem andern Ort äußert er dieselbe Meinung, wenn er saget, daß das Uebel in der Welt allezeit nützliche Folgen habe, und daß das Ganze unvollkommen seyn würde, daferne kein Uebel in der Welt wäre h).

Die richtigern Begriffe, welche diese eklecktischen Philosophen von dem physischen Uebel in der Welt halten, muß man sonder Zweifel ihrer Bekanntschaft mit der christlichen Religion zuschreiben, da diese Philosophen zu einer Zeit lebten, da die Lehre des Christenthums schon aller Orten in der Welt ausgebreitet war; denn die ältern Philosophen machen sich bey weiten nicht so richtige Begriffe von dem Uebel und dessen Ursprung.

Die morgenländische Weisen statuirten zwey Principien, ein gutes und ein böses; so nahmen die alten **Perser** zween Götter an, einen guten, den sie **Oromasdas** nannten, und einen mit Namen **Arimanius**, welchen sie das Uebel in der Welt zuschreiben i). — **Mos-**

e) Stobaei Eclogae physicae cap. VII.
f) Enneades III. Lib. II. Sect. III.
g) Loc. cit. Sect. IV, seq.
h) Enneades II. Lib. III. Sect. XVIII.
i) Plutarchus de Iside et Osiride Tom. II. pag. 369.

Mosheim meinet, und beweiset seine Meinung so gut, als eine Sache von der Natur bewiesen werden kann, daß diese zween Götter nach der Perser Meinung, von dem ersten höchsten Gott solten hervorgebracht sey, unter dessen Regierung sie doch so stünden, daß der böse Gott, welcher allezeit mit dem guten Gotte im Streit lag, nicht alles das Böse thun konnte, was er wollte k). — Die Egyptier glaubten auch zwey Principien, ein gutes und ein böses; das erste nannten sie **Osiris**, und das andere **Typhon** l); und diese Lehre muß zu ihnen gekommen seyn, nachdem die Perser Egypten eingenommen hatten, denn vor der Zeit findet man keine Spur von dieser Meinung unter ihnen.

Diese Lehre wurde von den griechischen Philosophen verworfen, welche die Ungereimtheit einsahen, beydes, daß ein böses Wesen Gott seyn, und daß ein Gott mit dem andern in Streit liegen und des andern Werke zerstören könne. **Simplicius** behauptet daher, daß es ungereimt sey, mehr als eine erste Ursache aller Dinge anzunehmen, und verwirft deren Meinung, welche lehren, daß es zwey Wesen gäbe, ein gutes und ein böses. Er saget, daß man dadurch läugne, daß das Wesen, welches man für das Gute halte, allmächtig sey, und läugne, daß es die Ursache aller Dinge sey m).

Aber, ohngeachtet sie wohl in diesem Stücke die Philosophie der Morgenländer über den Ursprung des physischen Uebels in der Welt verwarfen, so verfielen sie doch hierüber auf andere Meinungen, welche eben so unrichtig waren. Alle waren wohl einig darinn, daß das höchste

k) Mosheims Anmerkung zu Cudworthi Systema Intellectuale cap. IV. §. XIII.

l) Plutarchus de Iside et Osiride Tom. II.

m) Comment. in Epicteti Enchiridion cap. XXXIV.

höchste Wesen nicht Ursach von dem Uebel in der Welt seyn könne. So lehret **Proclus**, daß die Welt vollkommen sey, daß sie aus vollkommenen Dingen bestehe, und mit allen ihren guten Dingen von dem Vater, der sie gezeuget habe, angefüllet sey n). — **Plutarchus** saget, daß die Götter alles regiereten, daß sie wohl die Ursache des Guten, aber nicht Ursach am Bösen wären o) — **Plato** läugnet, daß Gott, welcher gut sey, von einigem Uebel Ursache seyn könne p), und **Hierocles**, der von gleicher Meinung ist, berufet sich auf den **Plato**; obschon, saget er, es mit vielen Gründen kann bewiesen werden, daß Gott nicht Ursache am Uebel sey, so wollen wir vorjetzt doch nur **Plato's** Worte benuzen. Eben so saget er, wie das, was warm ist, nicht kalt macht, sondern das Gegentheil, und das, was kalt ist, nicht warm macht, sondern das Gegentheil; so kann der welcher wohlthuend ist, nicht übel thun, sondern das Gegentheil q).

Alle waren sonach einig darinn, daß Gott nicht könnte die Ursache des Uebels in der Welt seyn. Einige, unter welchen **Lucretius**, gingen gar so weit, daß sie von dem physischen Uebel in der Welt Anleitung nahmen zu läugnen, daß Gott die Welt erschaffen habe r). Sie wollten lieber glauben, daß die Welt so von sich selbst, durch einen Zufall entstanden, als daß ein guter Gott Ursache an dem Uebel, welches in ihr gefunden wird, seyn sollte.

Obschon dieser Philosophen Absicht gut war, welche den Schöpfer in Hinsicht des Uebels in der Welt zu rechtfer-

n) In Platonis Theolog. Lib. I. cap. XIX.
o) In vita Periclis Tom. I. pag. 173.
p) De republ. Lib. II. pag. 606.
q) Hieroclis Fragmenta pag. 284. Edit. Cantabrigiae 1709.
r) De rerum Natura Lib. II. v. 177. seq. et Lib. V. v. 196. seq.

fertigen suchten; so war ihre Lehre doch unrichtig oder wenigstens unbestimmt. — Das physische Uebel hat würklich den Gruud seines Daseyns in Gott. Dasselbe Wesen schaffet Regen und Dürre, fruchtbare und uufruchtbare Zeiten, Pest und Erderschütterung und Wasserfluthen, Armuth und Krankheit und Tod hat seine Ursache in demselben Wesen, welches Seegen, Reichthum, Gesundheit und Leben schaft; aber diese physische Uebel, sind nur wegen des moralischen Uebels da. In einer Sünde freien Welt, wo dergleichen Plagen nicht nothwendig sind, werden sie auch nicht Statt finden; und der Schöpfer ist eben so gut, wenn er dies Uebel zur Strafe, Verbeßerung und Warnung schafft, als ein Fürst, der in einem wohleingerichteten Staate auch Gefängnisse und Richtplätze errichtet, um diejenigen zu bestrafen, die Verbrecher sind, und diejenigen, die es noch nicht sind abzuschrecken, daß sie es nicht werden. Aber diese Wahrheit konnten nicht alle diese Philosophen einsehen, sie durften nicht sagen, daß das physische Uebel von einem Gott käme, den sie als gut zu seyn erkenneten, sie theilten sich daher die Fragen von dem Ursprung des Uebels, in zwo Klaßen. Einige suchten die Ursache von Ursprunge des physischen Uebels in der sogenannten Dämonen Wirkung, andere in der Materie.

Zu der ersten Klaße gehöret **Jamblichus**, welcher lehret, daß das Uebel in der Welt von bösen Dämonen komme s). Und diese Lehre ward von den Weisen, welche Daemonen oder Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen zuliessen, angenommen, da sie glaubten, daß solche über die Elemente regierten. — Doch nahmen nicht alle, welche Dämonen glaubten, diese Meinung an. **Platinus** nahm das Erste an, verwarf aber das Letzte, und tadelte die Gnostiker, weil sie der Wirkung der Dä-

s) De Mysteriis Sect. IV. cap. VII.

monen, die Krankheiten zuschrieben. t) — **Sallustius** siehet es ebenfalls für thörigt an, daß böse Dämonen Ursache am Uebel in der Welt seyn sollten, denn saget er, haben sie ihre Kräfte von den Göttern erhalten; so können sie nicht böse seyn; und haben sie solche sonst woher erhalten, so haben die Götter nicht alle Dinge hervorgebracht u).

Derselbe **Jamblichus**, welcher lehrte, daß die Dämonen Ursache von dem Uebel in der Welt wären, suchte auch die Quelle zu solchem in der Materie, und gehörte in dieser Hinsicht auch zur zwoten Klasse, welche die zahlreichste ist. Er lehret, daß es keine böse Götter gäbe, und daß das Uebel nicht von den Göttern, sondern von der Materie gekommen sey. — Glauben wollen, die Götter sollten die Ursache des Uebels seyn, siehet er eben so ungereimt an, als wenn einer, der einen schwachen Körper hätte, und die Wärme der Sonne nicht ertragen könnte, die Sonne beschuldigen wolle, sie sey zur Gesundheit und zum Leben unnütz v) — **Plato** war gleicher Meinung. — **Plutarchus** saget zwar von ihm, er solle gelehrt haben, daß die Welt zum wenigsten von zwo Seelen beweget würde, von welcher die eine das Gute, und die andere das Böse wirke x). Aber diese Meinung kann vom **Plato** selbst nicht bewiesen werden. — **Chalcidius** dagegen bezeuget, daß beyde, **Pythagoras** und **Plato** geglaubt haben, daß Gott die Ursach des Guten, und die Materie die Ursache des Bösen in der Welt sey, daß Gott wohl die Materie in Ordnung gebracht, und sie verbeßert, aber ihre Fehler nicht so ganz ausgerottet hätte, damit ihre Na-

t) Ennead. II. Lib. IX. Sect. XIV.
u) De Diis et Mundo cap. XII.
v) De Mysteriis Sect. I. cap. XVIII.
x) De Iside et Osiride Tom. II. pag. 370.

Natur nicht vergehen sollte. Sie meinten daher, daß wo man eine Vorsicht gewahr werde, wäre es eine Wirkung von Gott, aber daß die blinden Zufälle dagegen Wirkungen von der Materie wären.

Diese Meinung nimmt auch **Chalcidius** an, und macht den Stoikern den Vorwurf, daß sie nicht eine zulängliche Ursache vom Ursprung des Uebels angeben, dieweil sie zwey Principien annahmen: Gott und die Materie; und von Gott lehrten, daß er das höchste Gut sey; und von der Materie, daß sie weder gut noch böse wäre y) — **Maximus Tyrius**, ein platonischer Philosoph, war mit **Plato** derselben Meinung. Er läugnete, daß Gott Ursach am Uebel in der Welt sey, und suchet die Ursache zu selbigem theils in der Beschaffenheit der Materie, theils in der Macht der Seele, die ihre Eigenschaften misbrauche. Er glaubt, daß dergleichen Uebel, als in der Welt angetroffen werden, nothwendige Beschaffenheiten beym Bau der ganzen Welt wären, und daß die Dinge, welche wir Uebel nennten, vom Baumeister Glück fürs Ganze genennt würden, in dem er für das Ganze Sorge träget, und ein Theil nothwendig um des Ganzen Willen leiden müsse z) — So lehret auch **Galenus**, daß das Schöne und Ordentliche in der Welt von den Göttern sey, das Unordentliche aber von der Materie komme. Nach seiner Sage sollen auch **Hippocrates** und die vornehmsten Philosophen derselben Meinung gewesen seyn a). — **Celsus** lehrte gleichfalls, daß das Böse in der Welt nicht von Gott komme, sondern an der Materie hinge. Er glaubte, daß es dem gemeinen Manne genug sey, dieses zu wissen

y) Comment. in Timaeum Platonio' pag. 394. seq.
z) Differt. XLI. pag. 485. seq.
a) De Diebus Decretoriis Lib. II. cap. II.

und daß die Frage über den Ursprung des Bösen für diejenigen welche keine Philosophen waren, schwer sey b).

Man mercket aber aus allen diesen streitigen und entgegen gesetzten Meinungen, daß sie auch für diejenigen, welche Philosophen waren, schwer müsse gewesen seyn. Wenn einige der Wahrheit ziemlich nahe kamen, so wichen andere weit davon ab, und unter diese können wir die wohl rechnen, welche die Quelle zum physischen Uebel in der Materie suchten. In der Materie die Ursache zum Uebel in der Welt suchen, das ist die Kraft der Gottheit einschränken, das ist den Schöpfer von der Materie, aus welcher er die Welt schaffen sollte, abhängig machen; so wie es nicht auf dem Töpfer allein, sondern auch auf der Materie, die man ihm giebt, beruhet, ob das Gefäß, welches er davon macht, fein oder grob, stark oder schwach werden soll. Gott konnte solcher Gestalt nicht machen, was er wollte, sondern mußte machen, was er konnte, und was die Materie ihm zuließ zu machen. Dies war wirklich die Meinung dererjenigen, welche die Ursache des physischen Uebels in der Materie suchten. Sie glaubten, daß die Materie mit Gott gleich ewig sey. Gott hätte sie nicht erschaffen, daß er nicht Etwas aus Nichts hervorbringen könnte, und folglich mußte er sie so gebrauchen wie sie war. Die Mängel, welche bey der Materie waren, mußten also nothwendig in die Welt, die aus ihr geschaffen wurde, übergehen. So gebieret der eine Irrthum den andern.

b) Loc. cit. Lib. II. Sect. 127.

Dritte Abhandlung.

Von der Vorsehung.

Kapitel 1.

Einige glaubten eine göttliche Vorsehung, andere läugneten solche.

Obschon fast alle heidnische Philosophen sich unrichtige Begriffe von der Vorsehung, welche die Welt regiere, gemacht haben, welches unten gezeiget werden wird: so haben doch die mehresten eine Vorsehung angenommen. — Die Stoiker lehrten, daß Gott alles ohne Mühe machen könne, und daß, wie die Gelenke der Menschen ohne Mühe durch die Kraft und den Willen der Seele beweget würden, so würden auch alle Dinge durch die Kraft der Götter geschaffen, beweget und verändert a). — Sie bewiesen diese Lehre damit, daß alle Thiere mit Waffen, um sich gegen ihre Feinde zu beschützen, ausgerüstet wären, desgleichen, daß die Thiere und Pflanzen so geschaffen und so fruchtbar wären, daß ihr Geschlecht nicht vergehen könne b). — **Seneca**, ein Stoiker, bewieß aus dem ordentlichen und festgesetztem Gang der himmlischen Körper, daß eine Vorsehung seyn müsse, welche die Welt erhielte c). Und diese Lehre hat-

a) Cic. de Nat. Deor. Lib. III. Sect. 92, 93.
b) Loc. cit. Lib. II. Sect. 127.
c) De Providentia cap. I.

ten die stoischen Vernunftweisen von ihrem Vorgänger **Zeno** entgegen genommen. — Nach **Cicero's** Bericht lehrete er, daß eine Natur in der Welt sey, welche alle freywillige Bewegungen und Begierden hätte und mit selbiger übereinstimmend handelte, so wie wir von der Seele und den Sinnen beweget werden. — Diese Natur, die sie Vorsehung nannten, war, seiner Meinung nach, vorzüglich mit diesen dreyen Dingen beschäftiget. Erstlich, daß die Welt geschickt seyn konnte auszudauern; fürs Zweyte, daß ihr an nichts Mangeln; und fürs Dritte, daß in ihr eine vollkommene Schönheit seyn sollte d). Und **Cicero**, ein platonischer Philosoph, der dieses vom **Zeno** anführet, war derselben Meinung. Er lehret, daß die Götter der Reiche Aufkunft, ihren Zuwachs und Erhaltung regieren. — Wer ist so unsinnig, saget er, welcher entweder, wenn er gen Himmel siehet, nicht glauben sollte, daß Götter sind, und meinen sollte, daß die Dinge von einem Zufall geschehen, welche mit so vieler Weisheit geschehen, daß man kaum mit einiger Kunst die Ordnung und Abwechselung der Dinge nachspüren kann; oder, wenn er annimmt, daß Götter sind, nicht zugleich annehmen sollte, daß diese großen Reiche durch ihre Kraft entstanden, erweitert und erhalten seyn e).

Ich könnte alle obbemeldte philosophische Schulen durchgehen und von jeder insbesonders beweisen, daß sie alle einen Begriff von der göttlichen Vorsehung, welche die Welt regieret, gehabt hätten, aber dieß würde überflüßig seyn, da ich doch unten, wo ich das Mangelhafte und Unrichtige in ihren Begriffen zeigen werde, bey dieser Gelegenheit zugleich zeigen muß, daß sie sie gehabt, so unrichtig sie auch gewesen.

Aber,

d) De Nat. Deorum Lib. II. Sect. 58.
e) Orat. XXX. Sect. 19.

Aber, obschon die meisten eine Vorsehung angenommen haben, so waren doch auch viele, welche solche läugneten. **Cicero** sagt, daß beydes Philosophen wären und gewesen wären, welche behaupteten, daß die Götter sich um die menschlichen Dinge nicht bekümmerten f). Und unter diese kann man die ganze epicuräische Schule zählen. — **Plutarchus** saget, daß **Democritus** und **Epicurus** glaubten, daß die Welt keine Seele hätte, und daß sie auch nicht von einer Vorsehung, sondern von der unvernünftigen Natur, regieret würde g). — Dasselbe Zeugniß giebt **Seneca** vom **Epicurus**: Er glaubte, saget er, daß Gott durchaus nichts mit der Welt zu thun habe, und sich nicht um den Menschen bekümmere; und daß man folglich von ihm nichts zu hoffen und nichts zu fürchten habe h). Und diese Lehre ward von allen seinen Anhängern angenommen, welche alle behaupteten, daß Gott sich um die Menschen nicht bekümmere i).

So läugnete **Plinius** eine göttliche Vorsehung, wie man aus seinen Schriften allenthalben ersehen kann. Er spricht wohl in unterschiedenen Stellen von Vorsorge der Natur und Einrichtung der Geschöpfe, wir finden aber nichts, welches zu erkennen giebet, daß er das geglaubet habe, was man eine Vorsehung nennet; nichts destoweniger meinte er, es wäre im Leben nützlich zu glauben, daß die Götter für die menschlichen Dinge Vorsorge trügen k). — So lehrte auch **Lucretius**, daß die Götter ein unsterbliches Leben in Muse zubrächten, daß sie sich um die menschlichen Handlungen nicht bekümmerten, und

f) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 3.
g) De placitis Philosoph. Lib. II. c. III.
h) De beneficiis Lib. IV. c. XIX.
i) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 115.
k) Nat. Hist. Lib. II. cap. VII.

das Gute und Böse ihnen gleichgültig wären l). Welchen schädlichen Einfluß diese Lehre auf die Sitten müße gehabt haben, kann jeder leicht einsehen. — Dieselbe Lehre verfocht auch **Lucianus**, welcher auch zu dieser Schule gehörte und zur Zeit des Kaisers **Trajanus** lebte m). Er verwarf die Lehre der Stoiker vom Schicksal, als lächerlich n), und unterstützte seinen Unglauben damit, daß es so viele Unordnungen in der Welt gäbe, daß die Guten in Armuth, Krankheit und Sclaverey vergiengen, daß die Bösen reich wären, und über die bessern regiereten; daß Kirchenschänder im Verborgenen blieben, und nicht gestraft, und daß die, welche keine Ungerechtigkeit begangen hätten, zuweilen gepeitschet und gekreuziget würden o).

Dieser Philosoph muß nicht bedacht haben, daß Reichthum und Hoheit für sich alleine ganz unvermögend sind, die wahre Glückseligkeit des Menschen zu befördern, und daß es möglich sey, im höchsten irdischen Wohlstande höchst unglücklich zu seyn, und daß die wahre Glückseligkeit mitten in der Niedrigkeit und Armuth wohnen könne. Er muß nicht bedacht haben, daß die wahre Glückseligkeit vergebens außer dem Menschen, und alleine im Menschen selbst könne gesuchet werden; daß der Tugendhafte nicht unglücklich ist, weil er arm und verachtet ist, so wie der Lasterhafte nicht glücklich ist, weil er im Ueberfluß schwebet. Er muß endlich auch nicht das bedacht haben, daß nicht diese, sondern die zukünftige Welt der Ort ist, wo die Tugend ihren vollen Lohn und das Laster seine vollen Strafen finden werde. — **Hierocles** hat von dieser Philo-

l) De rerum Natura Lib. I. v. 57 -- 62. seq.
m) Suidas ad vocem Lucianus.
n) In concilio Deor. Tom. II. Sect. 13.
o) In Jove Tragoedo Sect. 19.

Philosophie ganz richtig geurtheilet, wenn er saget: Es sey eine große Gottlosigkeit zu glauben, daß die Welt entweder von einer Vorsehung regieret, oder daß sie übel regieret werde; es wäre dasselbe, als ob man glaubte, daß kein Gott da wäre, oder wenn er da wäre, daß er für nichts sorgete, oder, wenn er auch für die Dinge sorgete, daß er nicht gut und gerecht wäre. Welcher Gedanke, saget er, alle Art von Gottlosigkeit in sich hält, und den, welcher so denket, zu aller Art Bosheit bringet p).

Aber es waren nicht allein dergleichen wahrscheinliche Unordnungen in der Welt, welche diese Philosophen dazu brachten, eine Vorsehung, die die Welt regierte, zu läugnen. Sie glaubten, daß die Regierung der Welt Mühe erfordere, und daß diese Mühe die Glückseligkeit der Götter störte. — So schwach und unedel waren ihre Begriffe von dem Wesen, welches wir als unendlich in seiner Macht und Weisheit anbeten. — Besser dachte **Proclus**, obschon er, wie unten gewiesen werden soll, in andern Stücken unrichtige Begriffe von der Vorsehung halte; denn das ist das Schicksal aller heidnischen Philosophen, daß wenn sie in einem Stücke vernünftig denken, so phantasiren sie in dem andern; aber so viel sahe er doch ein, daß es den Göttern keine Mühe kosten könne, für alle Dinge Vorsorge zu tragen. Denn, saget er, so wie es dem Feuer keine Mühe kostet zu wärmen, oder dem Schnee Kälte zu machen, dieweil solches in ihrer Natur lieget; so lieget es auch in der Natur der Götter für alles Vorsorge zu tragen q).

Zu der epicuräischen Schule können wir auch wohl die sogenannten **Pyrrhonisten**, oder sceptische Philosophen,

p) Comment. in aurea carmina pag. 96.
q) In Platonis Theologiam Lib. I. cap. XV.

phen, rechnen. Diese schienen wohl nur an allem zweifeln zu wollen; aber man siehet allzuwohl aus den Ueberbleibseln, die man von ihnen hat, daß sie nicht in einem vollkommenen Gleichgewicht gestanden, sondern wie alle Zweifler sich zur Seite des Unglaubens geneiget. Ich will zu dessen Beweiß nur den **Sextus Empiricus** anführen, welcher so von der Vorsehung raisoniret: diejenigen, saget er, welche behaupten daß ein Gott sey, die sagen entweder, das er für die Dinge, die auf Erden sind, Vorsorge trage, oder daß er nicht für sie Vorsorge trage; und indem man saget, daß er für sie Vorsorge trage, so sorget er entweder für alle oder nur für einige Dinge; aber, daferne er für alle Dinge Vorsorge trüge, so würde in der Welt einiges Böses oder Verwerfliches nicht seyn; nun ruft man aber, daß alle Dinge voll vom Uebel seyn, also könne man nicht sagen, daß Gott für alle Dinge Vorsorge trage. Wenn man saget, daß Gott nur für einige Dinge Vorsorge trage, warum trägt er denn Vorsorge für diese und nicht für jene? Denn entweder will und kann er für alles Vorsorge tragen, oder er will, aber kann nicht, oder er kann, aber will nicht, oder er kann weder noch will. Aber, indem er beydes wollte und könnte; so würde er für alle Dinge Vorsorge tragen; nun aber trägt er nicht vor alle Dinge Vorsorge, nach demjenigen, was oben gesagt ist, also will er weder, noch kann er für alle Dinge Vorsorge tragen. In so ferne er will aber nicht kann, so werden seine Kräfte von der Ursache überwunden, die ihn verhindert, für die Dinge, für welche er sorgen wollte, Vorsorge zu tragen; aber es sey ungereimt, sich einen Gott zu denken, dessen Kräfte irgend einem Dinge weichen sollten, und in so ferne er für alle Dinge sorgen kann, aber nicht will, so müßte er für neidisch angesehen werden, und zu sagen daß er weder könne noch wolle, daß er neidisch und schwach wäre, das

sey

sey gottlos; also träget Gott für die Dinge die auf Erden sind, keine Vorsorge r).

Daferne Sextus mit dem Schluße geendiget hätte, es sey gottlos zu sagen, daß Gott weder wolle noch könne für alle Dinge Vorsorge tragen; es sey gottlos zu sagen, daß er neidisch oder schwach sey, also müßte man glauben, daß er für alle Dinge, welche in der Welt sind, Vorsorge trage; daferne er so geschloßen hätte, so hätte er richtig und vernünftig geschloßen, und diesen Schluß müßte billig ein jeder Vernünftiger aus den vorhergehenden Sätzen erwartet haben; aber man siehet allzu wohl, daß dieser Philosoph diesen Schluß nicht machen wollte, wozu sein eigenes Raisonnement ihn natürlicherweise verleiten mußte, daher setzet er den Satz, als ohne weitern Beweiß abgemacht, voraus, daß Gott nemlich, für alle Dinge nicht Vorsorge tragen könne, dieweil so vieles Uebel in der Welt sey; und eben dieser Satz, worauf er die ganze übrige Schlußfolge bauet, ist falsch.

Das Uebel, welches in der Welt gefunden wird, ist entweder eine Folge vom Misbrauch des freyen Willens des Menschen, oder eine Folge von der Einrichtung der Natur. — Das war Weisheit und Güte, daß der Schöpfer dem Menschen einen freyen Willen schenkte, denn ohne ihn wäre er eine Maschine, oder ein unvernünftiges, Thier und die Welt verlöhre so ihre ganze Absicht. — Wenn der Schöpfer dem Menschen Vernunft und freyen Willen geschenket hatte: so forderte dieselbe Weisheit, daß er ihm diese Eigenschaften mußte behalten lassen, auch wenn er sie mißbrauchte, ihn solcher zu berauben, war wiederum den Menschen in eine Maschine zu verwandeln. — Das der Schöpfer böse Folgen mit dem Misbrauche des freyen Willens zur Warnung für den

r) Pyrrhon. Hypotypos. Lib. III. cap. I. Edit. Fabrit.

den Menschen verband, war auch Weisheit und Güte, und daß er die Natur mit Strafgerichten und Drohungen ausrüstete, um den Menschen vom Misbrauch seines freyen Willens zu seinem eigenen Verderben, abzuschrecken, und diejenigen zu züchtigen, welche ihn misbrauchten, ist wiederum Weisheit und Güte. — Das Böse in der Welt, sowohl das moralische als das physische, ist also kein Beweiß, daß Gott nicht für alles Vorsorge tragen sollte, es ist um so eher ein Beweiß, daß er für alles sorget; ein Beweiß, daß ein gutes und allweises Wesen die Welt erschaffen, und solche übereinstimmend mit den Geschöpfen, welche sie bewohnen sollten, eingerichtet habe, und daß er noch seine Einrichtung erhalte, weil er weise und gut ist. — Der Satz, worauf **Sextus Empiricus** seinen ganzen Vernunftschluß gründet, ist also falsch, und der Schluß, den er davon ableitet, dienet mehr eine allgemeine und besondere Vorsehung, welche alle Dinge regiere, zu beweisen, als einiges von den Theilen zu bestreiten.

Kapitel 2.

Einige vereinigten der Dämonen und Untergötter Regierung mit der Vorsehung; andere, das Schicksal und Ohngefehr.

Obschon die meisten heidnischen Philosophen von einer göttlichen Vorsehung sprechen: so wird man doch kaum einen einzigen finden, welcher einen richtigen Begriff von derselben gehabt hat; da man doch nicht vermuthen sollte, daß es schwer wäre die Vorsehung zu erkennen, wenn man erst vom Daseyn der Gottheit überzeugt sey. — Eine der ältesten Meinungen war diese, daß das

höchste

höchste Wesen die Regierung der Welt gewissen untergeordneten Wesen aufgetragen hätte, welche Vollmacht hatten, selbige von Seinetwegen zu regieren. — **Psellus** saget, daß die Chaldäer Kräfte in der Welt annähmen, welche sie Regenten der Welt benennten, weil sie durch ihre Vorsehung die Bewegung der Welt regierten s). Diese Kräfte in der Welt mußten entweder Untergötter oder Dämonen gewesen seyn.

Diese Lehre ging von den morgenländischen zu den griechischen Weisen über. So glaubte **Empedocles**, daß die Dämonen in einer großen Anzahl in der Welt herum wanderten, und die irdischen Dinge regierten t). — **Timaeus Locrus**, ein Pythagoräer, lehrte ebenfalls, daß der oberste Gott die Regierung der Welt, andern Untergötten aufgetragen hätte u).

Aber, ohngeachtet diese Lehre sehr allgemein war, so war sie doch am meisten beym **Plato**, und allen denjenigen die sich zu seiner Schule bekannten, gebräuchlich. — **Plato** nahm beyde, die Untergötter und Dämonen, in die Regierung der Welt auf. **Proclus** saget von ihm, daß er diese drey Dinge gelehrt habe, nemlich, daß Götter wären v), daß diese Götter für alles Sorge trügen, und daß die Gerechten alles regierten x). Dassel-

s) Scholia in oracula magica Zoroastris pag. 73. Ed. Opsopoei 1607.

t) Origen Philosoph. c. III. pag. 48.

u) De anima mundi in Opusc. Mytholog. pag. 566.

v) Plato und Proclus machen beyde Unterschied zwischen dem einzigen obersten Gott und den Untergöttern; folglich, wenn hier von Göttern geredet wird, so werden dadurch nur die Untergötter verstanden.

x) In Platonis theolog. Lib. I. c. XII. -- Proclus saget auch loc. cit. Lib. V. c. XXIII. daß Plato solle gelehrt haben.

Dasselbe glaubte er von den Dämonen, welche Zwischenwesen zwischen den Göttern und Menschen seyn sollten. Er glaubte, daß solche die Gebete der Menschen zu Gott und die Befehle Gottes zu den Menschen überführten y), desgleichen legte er ihnen eine gewisse Regierung über die irdischen Dinge und die menschlichen Schicksale bey z), **doch unter Gottes Hauptregierung** a).

Unter dieser Einschränkung war **Platonis** Meinung doch erträglich, ja, ganz annehmlich zu glauben, daß es Wesen gäbe, vernünftige Wesen, die höher und edler als die Menschen wären. Dagegen kann die Vernunft nichts haben, und wenn sie da sind, müssen sie wirksam seyn, und durch ihre Wirksamkeit müssen sie ihren Einfluß auf die Welt haben. Hingegen kann die Vernunft auch mit einigem Grunde nichts einzuwenden haben, wenn man nur hinzufügt, daß ihre Handlungen unter der Oberregierung des höchsten Wesens stehen.

Aber so vernünftig dachten **Plato's** Anhänger nicht; wenigstens findet man nicht, daß sie so in Hinsicht der Regierung der Untergötter über die Welt gedacht hätten. — **Maximus Tyrius** sahe sie nicht für Gottes Unterbediente, sondern seine Mitregenten an b). — **Proclus** lehret, daß die Götter, (nemlich die Untergötter) die Quelle aller guten Dinge wären c), daß sie alles kenneten, was schön und gut sey, daß sie **alle** Väter und Beherr-

haben, daß die Seele der Welt auch alle Dinge in der Welt regiere, und ihnen vorstehe, aber diese Meinung kann kaum vom Plato bewiesen werden.

y) In Conuiuio pag. 1194.

z) De legibus Lib. V. pag. 842.

a) In Politico pag. 537.

b) Differt. I. pag. 5.

c) In Plat. Theolog. Lib. I. c. XVII.

Beherrscher der Dinge wären, welche in der Welt sind, und daß es ihnen zukomme, für alle Dinge, welche unter ihrer Regierung stehen, Vorsorge zu tragen d). Er meinet, daß ieder Gott die Vorsehung über alle Dinge in seinem Wesen besitze, und daß es vornemlich den Göttern zukomme, für alle Dinge Vorsorge zu tragen, daß aber alle die andern, welche unter den Göttern oder geringer als die Götter (nemlich die Dämonen) wären, nur für die Dinge Vorsorge tragen, vermittelst ihrer wesentlichen Vereinigung mit ihnen, da die Vorsehung hingegen den Göttern angebohren sey e).

Durch diese Lehre raubten sie also dem höchsten Gotte eine der wesentlichsten Handlungen und Gerechtsame, welche ihm zukommet, nemlich die, diejenige Welt, welche er selbst geschaffen hat zu regieren. Die Ursache, warum sie glaubten, daß die Regierung der Welt den Untergöttern und Dämonen übertragen wäre, muß entweder seyn, weil sie sich einbildeten, daß die Regierung der Welt dem höchsten Gott gar zu viel beunruhigen würde, oder weil sie die Welt für allzugeringe und unbedeutend hielten, daß der höchste Gott selbst mit ihr zu thun haben sollte. Im ersten Fall müssen sie sehr elende Gedanken von der Allmacht, Weisheit und Wirkungsart des unendlichen Wesens gehabt haben, und im letzten, sollten sie haben einsehen können, daß, wenn es des Schöpfers nicht unwürdig wäre, die Welt und alles in der Welt zu schaffen, es seiner auch nicht unwürdig seyn könne, solche zu regieren und zu verwalten.

Aber man mengete nicht allein die Untergötter und Dämonen, sondern auch zum Theil das Schicksal, welches

d) Loc. cit. Lib. I. cap. XIII.
e) Instit. Theolog. cap. CXX.

ches man auch Nothwendigkeit nannte, zum Theil das Glück und den Zufall, in die Regierung des höchsten Wesens über die Welt ein. Und diesen Irrthum findet man fast bey allen Weisen des Heidenthums. — **Thales**, als er gefragt ward, was das Mächtigste sey, antwortete: die Nothwendigkeit, denn sie bezwinget alle Dinge; sie ist ein fester Spruch und der Vorsehung unveränderliche Macht. — **Pythagoras** lehrte, daß die Nothwendigkeit die Welt umringe. — **Parmenides** und **Democritus** glaubten, daß alles von der Nothwendigkeit geschähe, und daß diese Nothwendigkeit, Schicksal und Gerechtigkeit und Vorsehung und Schöpfer der Welt wäre. — **Leucippus** lehrte ebenfalls, daß alle Dinge von der Nothwendigkeit geschähen, und daß sie das Schicksal sey; daß nichts vergebens geschehe; sondern daß alle Dinge von Vernunft und von Nothwendigkeit geschähen. — **Chrysippus**, ein Stoiker, nannte das Schicksal eine geistige Kraft, welche in einer gewissen Ordnung das Ganze regiere. — **Plutarchus** saget, daß das Schicksal unveränderlich, und daß das, was es beschlossen, durchaus nothwendig sey. — **Mercurius** f) soll gelehrt haben, daß alle Dinge durch die Natur und durch das Schicksal geschehen, und daß nirgend ein Ort sey, der ohne Vorsehung wäre, sondern die Vorsehung, saget er, ist des himmlischen Gottes vollkommener Verstand, welcher zwo Eigenschaften gleicher Natur hat, nemlich die Nothwendigkeit und das Schicksal. Das Schicksal und die Nothwendigkeit, saget er, dienen der Vorsehung, aber die Sterne dienen dem Schicksal; denn dem Schicksale kann weder etwas entfliehen, noch sich für dessen Macht

f) Diesen Mercurius nannten die Griechen Hermes; Er wird als der Urheber der egyptischen Philosophie angegeben, aber seine Lehre ist sehr ungewiß und fast in eine undurchdringliche Finsternis eingehüllet.

Macht hüten, dieweil die Gestirne des Schicksals Waffen sind, und nach dessen Willkühr führen sie alles in der Natur und unter den Menschen aus g).

So findet man, daß die Lehre vom Schicksale und der Nothwendigkeit eine angenommene Meinung bey den meisten heidnischen Philosophen gewesen ist, aber nichts desto weniger haben vornemlich zwo Schulen, die platonische und stoische, sich durch diese Lehre ausgezeichnet. Beyde lehrten, daß das Schicksal die Dinge regierte, und ihnen vorstünde, aber ihre Gedanken über selbiges waren ganz verschieden. —

Die platonische Schule trennete sich von der stoischen erst darinn, daß, ungeachtet sie ein Schicksal glaubten, nach welchem die Dinge regieret würden, so nahm sie doch zugleich Glück und Zufall an, welches man bey den Stoikern nicht findet. — **Plato** lehret, daß Gott, und mit ihm das Glück und die Kunst alle menschliche Dinge regiere h). — **Chalcidius**, **Plato's** Ausleger, saget auch, er habe gelehrt, daß alle Dinge nicht nach der Vorsehung geschehen, sondern daß einige Dinge nach der Vorsehung allein geschehen; andere Dinge nach Beschluß; einige Dinge nach unserm eigenen Willen, andere Dinge vom Glück, und die meisten Dinge von einem Zufalle. i) — **Hierocles** erkläret den **Plato** so, daß er den Wesen, welche vollkommen und ohne Sinne sind, eine ganz reine und unvermengte Vorsehung beylege, denjenigen hingegen, welche der Thorheit und dem Laster unterworfen wären, eine Vorsehung, die mit Zufall und Glück vermischet sey k).

g) Stobaei Eclogae physicae cap. VIII. et cap. IX.
h) De legibus Lib. IV. pag. 827.
i) Comment. in Timaeum Platonis pag. 238.
k) De Providentia pag. 264. Edit. Cantabrigiae 1709.

Am richtigsten scheinet ein ungewisser Verfasser, welcher uns des **Pythagoras** Lebensbeschreibung gegeben hat, die platonische Lehre von der Vorsehung, erkläret zu haben; die Dinge, saget er, welche unter dem Monde sind, werden von vier Ursachen regieret, nemlich von Gott, vom Schicksal, von uns selbst, und vom Glück oder Zufall. z. E. An Bord eines Schiffes zu gehen, oder nicht zugehen stehe in unserer eigenen Macht; daß sich in einem klaren Wetter ein Sturm erhebe, sey Zufall; daß das Schiff gegen Vermuthung gerettet werde, sey eine Wirkung der Vorsehung; aber das Schicksal, saget er, hat viele und verschiedene Weisen sich zu zeigen, und darin ist es von dem Glücke unterschieden, daß jenes eine Kette und Ordnung, dieses hingegen bloß willkührliches Ohngefehr sey; z. E. Ein Kind zu seyn, ein junger Kerl zu werden, und so das übrige Lebensalter durchgehen, sey Schicksal. l) — Das Schicksal war also bey den Platonikern eine gewisse festgesezte Kette von Dingen, welche aber doch nicht alle Dinge in sich hielt, da viele Dinge dem Zufall und unserm eigenen freien Willen überlassen waren, und andere Dinge hingegen unter der Vorsehung Gottes standen, welche auch ausser der Kette des Schicksals wirken konnte.

So vereinigten auch die übrigen platonischen Philosophen Glück und Zufall mit dem Schicksale. — **Maximus Tyrius** saget: alles, was die Menschen sich erbitten könnten, komme entweder von der Vorsehung, oder von des Schicksals Nothwendigkeit, oder vom Glücke, oder von der Kunst. Die Vorsehung, saget er weiter, ist eine Wirkung von Gott, das Schicksal von der Noth-

wen-

l) Incertus de vita Pythagorae. Edit. Lucae Holstenii pag. 214. Cantabrigiae 1655.

wendigkeit m) die Kunst vom Menschen, und das Glück von einem Zufall. Jedes dieser Dinge hat das menschliche Leben unter sich getheilet. Vom Schicksale saget er, daß es einem Tyrannen gleiche, daß es keinen Oberherrn erkenne, und nicht verändert werde, ja, daß Gott selbst es nicht abwenden könne; das Glück vergleicht er dagegen, mit einem unsinnigen Fürsten, welcher weder Vernunft noch Uberlegung gebraucht, sondern seinen unvernünftigen Antrieben blindlings folget n).

Hierocles hat nicht anders gedacht. Er war wohl ein eklektischer Philosoph, aber doch vornemlich ein Anhänger vom **Plato**, und folgte daher auch in diesem Stücke dessen Lehrgebäude. Alle Dinge, saget er, geschehen nicht durch das Schicksal oder die Vorsehung, auch geschehen nicht alle Dinge durch einen Zufall, auch wird unser ganzes Leben nicht durch unsern eigenen freien Willen regieret; sondern, was wir Böses begehen, in so weit es in unserer Macht stehet, muß zu unsern Willen hingerechnet werden; die Strafgerichte, welche nach dem Gesetze der Gerechtigkeit auf Verbrechen folgen, gehören zum Schicksal, und das Gute, welches von Gott ausgetheilet wird, gehöret zur Vorsehung. o) — Er macht also Unterschied zwischen Schicksal, Zufällen und dem, was eine Folge unsers eigenen freien Willens ist. Einige Dinge meinte er, wären eine Wirkung vom Schicksal, und andere Dinge von einem Zufall.

m) Wenn man zwischen Schicksal und Nothwendigkeit einen Unterschied machte, so bestand solcher darin, wie man auch aus dieser Stelle siehet, daß das Schicksal der Vorfall selbst war; Nothwendigkeit aber waren die vorangehenden Ursachen, welche die Begebenheit unumgänglich machten.

n) Dissert. XI. pag. 119-123.

o) Comment. in aurea carmina pag. 86.

Wie sonst so viele vernünftige Philosophen in Annehmung der Zufälle in der Welt einig werden können, mit welchen die Vorsehung nichts zu schaffen haben sollte, ist fast unbegreiflich. Daß ein unwissender Pöbel bloße Zufälle glauben könne, das ist nicht so befremdlich. Verstehen wir unter Zufällen solche Begebenheiten, deren Ursachen wir nicht, oder nicht deutlich genug einsehen, so giebt es derselben viele in der Welt, welche man Zufall nennen kann; aber, weil wir sie nicht einsehen, darum musten sie doch ihre zulängliche Ursache haben, und diese Ursache muß wiederum ihre Ursache haben, und so zurück. Und wie iede Begebenheit, wie sehr sie auch einem Zufalle ähnlich siehet, ihre Ursachen hat, so hinterläßt sie sich und ihre Folgen, und diese Folgen werden Ursachen zu andern Folgen, und so weiter vorwärts. Das, was wir Zufall nennen weil wir seine Ursache nicht einsehen, stehet also in dem genauesten Zusammenhange mit dem Ganzen, und folglich, daferne eine Vorsehung da ist, welche das Ganze regieret, so muß dieselbe Vorsehung auch das, was wir Zufall nennen, regieren, oder richtiger zu reden, es giebet durchaus keine Zufälle.

Dies haben die Stoiker eingesehen und waren also darin von den Platonikern verschieden, daß sie Schicksal ohne Zufall annahmen. Darum saget **Marcus Antoninus**, welcher ein Stoiker war: Der Götter Werke sind voll von Vorsehung; die Dinge, welche durch das Glück geschehen, sind nicht ohne Wirkung der Natur, oder ohne Verbindung und Zusammenhang der Dinge, welche von der Vorsehung regieret werden. Daraus saget er, fliessen alle Dinge; dazu kommt eine Nothwendkeit und ein Nutzen für die ganze Welt, von welcher du ein Theil bist p). In einer andern Stelle saget er: was dir

p) De rebus suis Lib. II. §. 3.

dir auch begegnet, ist dir von Ewigkeit her bestimmt. Der Zusammenhang der Ursachen hat von Ewigkeit her dein Daseyn und deine Begebenheiten zusammen gebunden q). Hieraus siehet man deutlich, daß dieser Stoiker irgend einem blosen Zufall nicht hat glauben können; alles war Schicksal, alles Nothwendigkeit. Die Platoniker hingegen glaubten, daß einige Dinge Wirkungen vom Schicksale allein, und daß andere Folgen von blosen Zufällen, welche nicht von der Vorsehung regieret würden, wären.

Das andere Stück, worin die Platoniker von den Stoikern verschieden waren, ist dieses, daß, ohngeachtet sie beyde ein Schicksal annahmen, so machten sie sich doch ganz verschiedene Begriffe von demselben. So weit ich die Schriften der Platoniker habe durchforschen können, haben sie durch das Schicksal nichts anders verstanden, als theils die festgesetzte Ordnung in der Natur, daß die Sonne z. E. zu bestimmten Zeiten auf- und untergehe, daß die Erde in einer gewissen Zeit sich um ihre Axe drehe, daß die Bäume gewisse Früchte trügen, daß die Thiere ihre Jungen ernährten, daß diese zu einem gewissen Grad der Vollkommenheit wüchsen u. s. w., theils verstanden sie durch Schicksal, den nothwendigen Einfluß, welchen die Gestirne auf die menschlichen Dinge haben sollten.

So statuirte **Plutarchus**, welcher zwar ein elektischer Philosoph, aber doch meist platonisch gesinnet war. Er statuirete eine drei doppelte Vorsehung. Die Erste sollte in dem Verstande des ersten Gottes, oder dem wohlthuenden Willen gegen alle Dinge bestehen, nach welchem alle göttliche Dinge erst allenthalben auf die beste und schön-

q) Loc. cit, Lib. X. §. 5.

ste Weise geordnet worden; die andere Vorsehung saget er, ist vor den andern Göttern; (nemlich den Gestirnen) durch welche die sterblichen Dinge in ihrer Ordnung geschehen, wodurch der Dinge Dauer und Wohlstand besorget wird; und die dritte Vorsehung wird durch die Dämonen verwaltet, welche über die Erde gesetzt sind, und welche Wache und Aufsicht über die menschlichen Dinge haben r). — **Plutarchus** will doch, daß die Erste, eigentlich Vorsehung genannt werden solle; aber durch Gottes Vorsehung verstehet er nichts anders, als die Weisheit und Güte, mit welcher Gott erst die Welt geschaffen und geordnet habe. Er glaubte, daß der Menschen besondere Regierung theils den Dämonen, theils den Untergöttern oder den Gestirnen überlassen sey. Daher saget er an selbigem Ort, daß Gott die Regierung aller Dinge dem Untergöttern überlassen habe, damit er nicht selbst an dem Uebel in der Welt, schuld würde. Und, die Regierung dieser Welt, oder der irdischen Dinge von den Sternen, nennet er Schicksal, und glaubet, daß sie ihren Einfluß in alle menschliche Handlungen haben. Er saget, daß er ohne ihre Wirkung, welche aller Dinge Ursache sey, nun nicht schriebe, was er schriebe, oder daß sein **Piso**, an dem er schreibt, ohne ihre Wirkung nicht mache, was er mache s).

Nach **Plutarchs** Meinung ist das Schicksal also nichts anders, als der Gestirne nothwendiger und unveränderlicher Einfluß auf die menschlichen Dinge, und derselben Meinung ist **Sallustius.** Er lehret richtig genug, daß es eine Vorsehung gäbe, welche alle Dinge regieren, und das ohne Mühe und Beschwerlichkeit, welches er aus der Natur ordentlicher Einrichtung beweisset. So saget er,

r) De Fato pag. 572.
s) Loc. cit. pag. 569.

er, ist das Auge durchsichtig um sehen zu können; so ist die Nase über dem Mund, um die Dinge bemerken zu können, welche übel riechen; so sind die Vorderzähne scharf, um zu zerschneiden, und die Backenzähne breit, um die Speise zu zerkauen. — Dies ist in so weit sehr wohl gesagt; aber nun mischt er auch das Schicksal darein, und sagt, daß die menschlichen Dinge, und vornemlich die körperliche Natur nicht allein von den Göttern, sondern auch von den göttlichen Körpern (d. i. von den Gestirnen und Planeten) regieret werde, und daß Gesundheit und Krankheit, Glück und Unglück ihren Ursprung daraus haben, und diesen Einfluß der Gestirne auf die menschlichen Dinge, nennet er Schicksal t).

Ich will den **Chalcidius** noch beifügen. Ausser den Dämonen, welche er, so wie die andern Platoniker glaubte, daß Gott sie, um über die Menschen zu regieren gesezt habe u), glaubte er eine Vorsehung, und ein Schicksal, und macht zwischen diesen zweyen Dingen Unterschied. Die Vorsehung nennet er Gottes Willen und weise Obhut über alle Dinge; durch Schicksal hingegen verstehet er das göttliche Gesetz, welches zu Beschirmung aller Dinge verkündiget sey. Nach diesem Gesetze, das ist, dem Schicksale, saget er, werden alle Dinge regieret, jedes Ding nach seiner Natur. v) — Aber, daß **Chalcidius** durch das Schicksal nichts anders, als die andern Platoniker verstanden habe, wird deutlich gesehen, wenn man diese Stelle mit einer andern vergleichet, wo er so schreibet: Gottes Befehl, welchen die Götter des zweeten Rangs (d. i. die Gestirne) gehorchen, hält den Grund zu der stetswährenden Einrichtung in sich, welche Schicksal

t) De Diis et Mundo cap. IX.

u) Comment. in Timaeum Platonis pag. 226.

v) Loc. cit. pag. 267. seq.

genannt wird, und solcher hat seinen Ursprung von der Vorsehung. Weil, fügt er hinzu, das alles Wirkungen der Vorsicht sind, das Gebäude der Welt zu vollenden, Seelen im Verhältnis der Zahl der Gestirne auszulesen, ihnen die Natur der ganzen Welt zu weisen, und das Gesetze des unabänderlichen Rathschlusses zu lehren. Aber diese Gesetze selbst, saget er, welche Schicksal genannt werden, und ihm das göttliche Gesez ist, welches in der Welt Seele eingegossen ist, wären aller Dinge nüzliche Regierung; so schliesset er, hat das Schicksal seinen Ursprung von der Vorsehung, aber die Vorsehung nicht vom Schicksal. x) — Diese Worte sind wohl etwas dunkel, aber vergleichen wir sie mit dem, was die andern Platoniker gelehrt haben, so wäre seine und der übrigen Platoniker Meinung diese: Gott habe von Anfang an alle Dinge, samt dem Gang und Bewegung der Gestirne angeordnet und eingerichtet, und dies nannten sie Vorsehung, aber die Regierung der irdischen Dinge sey den Gestirnen fernerhin überlassen, welche auf alle Dinge Einfluß haben, und diesen ihren Einfluß auf die menschlichen Dinge, welche unveränderlich und nothwendig wären, nannten sie Schicksal.

Diese Meinung vom Einfluß der Gestirne auf die Welt und die menschlichen Dinge, musten die Platoniker ohne Zweifel von der morgenländischen Philosophie geborgt haben, so wie sie ihre Lehre von den Dämonen von ihr erhalten haben. — Kann man dem **Pletho** trauen, so soll es des **Zoroasters** Lehre gewesen seyn y) daß der Körper der Nothwendigkeit, und dem Schicksale unter-

x) Loc. cit. pag. 239.

y) Zoroaster soll, nach Beausobers Vermuthung, zur selben Zeit, wie Pythagoras gelebet haben, und sein Lehrmeister gewesen seyn. Histoire Critique de Manichée et du Manicheisme Lib. I. Ch. III. pag. 30.

terworfen wäre, einem unveränderlichen Schicksal, welches eine Wirkung der sieben Planeten seyn sollte, wesfals er auch den Menschen soll gerathen haben, daß sie die Seele nicht zusehr im Körper niedersinken lassen sollten z). — Dieselbe Meinung soll, nach des **Stobanus** Bericht, **Hermes** Stifter der egyptischen Philosophie eingeführt, oder wenigstens unter den Egyptiern fortgesetzt haben, nemlich daß die Gestirne dem Schicksal dienten, und daß niemand weder dem Schicksal entfliehen, nach sich für seiner Macht hüten könne, weil die Gestirne Waffen des Schicksals wären, welche nach ihrem Wohlgefallen alle Dinge in der Natur und unter den Menschen ausführten. a) — Für diesen Berichte des **Stobäus** vom **Mercurius** oder **Hermes** will ich eben nicht Bürge seyn, aber so viel ist doch gewiß, daß die alten Weisen der Egypter gelehrt haben, daß die Sonne, der Mond und die Planeten unsere Welt regiereten; doch, daß alle ihre Macht von der ewigen göttlichen Seele, welche ein feines, reines und ätherisches Feuer, so über die ganze Welt ausgebreitet sey, und durch dessen Einfluß alle Dinge erhalten und beweget würden, gemäßiget und eingeschränket wäre b). Es ist also wahrscheinlich, daß die Platoniker und alle die, welche der Gestirne unveränderlichen und unumgänglichen Einfluß auf die irdischen Dinge glaubten, diese Lehre von den Egyptern erhalten haben.

Aber die Stoiker wichen hierin von den Platonikern ab. Sie sprechen allenthalben, eben wie diese, von dem Schicksale, verstehen darunter aber etwas ganz anderes. — Durch das Schicksal verstehet **Seneca** eine Nothwendigkeit

z) Plethonis Scholia in Oracula magica Zoroastris p. 26. Edit. Opsopoei 1607.

a) Stobaei Eclogae physicae cap. IX.

b) Iablonski Pantheon egyptiorum Lib. I. cap. IV.

keit in allen Dingen und allen Handlungen, welche keine Macht hindern könne c), oder wie er es in einer andern Stelle erkläret; daß es sey eine zusammenhängende Kette von Ursachen, zu welcher Gott die erste Ursache sey, und von welchen alle die übrigen abhängig wären d). — Er glaubte, als ein guter Stoiker, daß nicht allein die Menschen, sondern auch die Götter der Nothwendigkeit des Schicksals unterworfen wären. Er saget, daß alle Dinge nach einem ewigen und gewißen Gesetze giengen; daß die eine Ursache von der andern abhänge, daß der Dinge lange Reihe alle öffentliche und private Sachen nach sich schleppe; daß es einmal festgesetzt sey, was für Freude oder Betrübniß wir haben sollen; und daß die Götter an dasselbe nothwendige Schicksal, wie die Menschen gebunden wären; daß dieser oder jener Schicksale gleich unveränderlich wären; daß Gott wohl das Schicksal bestimmt habe, aber ihm nun folge; daß er einmal befohlen habe, aber nun auch gehorche e). — Gott, will er sagen, habe einmal beschloßen, wie alle Dinge gehen sollten, und nun folge und gehorche er seinen eigenen Beschlüßen; er habe von Ewigkeit her beschloßen, welches das Beste sey, und folglich könne er seinen Beschluß nicht verändern, da er allezeit müße das Beste wollen. — Wir beleidigen ohne Zweifel diesen Philosophen, wenn wir ihn anders erklären; so hat er sich selbst wenigstens erkläret, wenn er an einem andern Ort lehret, daß äußerliche Dinge die Götter nicht zwingen könnten; sondern daß ihr ewiger Wille ihnen ein Gesetz sey; daß sie ihr erster Beschluß nicht gereuen könnte, und daß sie von dem Besten nicht abweichen könnten f).

Die

c) Natural. Quaeſt. Lib. II. cap. XXXVI.
d) De beneficiis Lib. IV. cap. VII.
e) De Providentia cap. V.
f) De beneficiis Lib. VI. cap. XXIII.

Die Stoiker verstanden also durch ihr Schicksal dieses, daß Gott von Anfang der Welt an, nach den Gesetzen der vollkommensten Weisheit und Güte einen Plan gemacht habe, wornach alle Abwechselungen und Veränderungen der künftigen Zeiten bestimmt wären; daß dieser Plan so weise und gut wäre, daß Gott ferner keine Veränderung in demselben machen könnte, und die Menschen folglich noch weniger, ihn verändern könnten. Darum brauchten sie dieses schöne Gleichniß: so wie ein Hund, der an einen Wagen gebunden ist, damit er ihm folgen möge, beides fortgeschleppt wird und folget, und das freiwillig thut, was eine Nothwendigkeit ist, wie durch ein Schicksal, aber daferne er nicht folgen will, durchaus gezwungen wird; so ist es, sagen sie, auch mit dem Menschen beschaffen; denn, wenn sie nicht folgen wollen, werden sie zu demjenigen gezwungen, was vom Schicksal bestimmt ist g).

Man könnte billig glauben, daß diejenigen, welche ein solches nothwendiges, unveränderliches und unausweichliches Schicksal annahmen, des Menschen freien Willen läugnen müßten, aber das thaten weder die Platoniker noch Stoiker. **Plato** lehrte zwar ein Schicksal, er glaubte aber doch, daß einige Dinge in unserer eigenen Macht stünden h). Und so suchten die Stoiker auch ihr Schicksal mit des Menschen freien Willen zu vereinigen, und behaupteten, daß der Mensch ein freies Wesen sey, ohngeachtet seine Schicksale bestimmt wären. Ja, **Seneca** behauptet, was man nicht so leicht bey ihm erwarten sollte, daß, ohngeachtet unsere Schicksale bestimmt wären, Gebote und Gelübde dafür nicht ohne Nutzen wären. Er meinet, daß ein Uebel zuweilen durch Gebete kön-

g) Orig. Philosoph. c. XXI. p. 144.
h) Loc. cit. cap. XIX. pag. 128.

könne abgewendet werden; aber, saget er, wenn dergleichen geschehen soll, so gehöret es auch zu dem Schicksale, daß wir beten sollen i).

In dieser Lehre der Stoiker von dem Schicksale ist etwas richtiges und etwas unrichtiges. Es ist unläugbar richtig, daß alle Dinge in der physischen Welt eine zusammenhängende Kette von Ursachen und Wirkungen sind; wir haben keinen Grund anders zu glauben, und die Erfahrung lehret nichts anders. Alles was geschiehet, ist eine Folge vorhergegangener Ursachen, und wird wiederum eine Ursache folgender Wirkungen. Dies ist von Anfang der Welt an gewesen, und bleibet bis an ihr Ende eine fortdaurende unabgebrochene Reihe, wo alle Dinge aufs genaueste in einander gekettet sind. Dies gilt vom Regen, Sonnenschein, Dürre, Pest, Erderschütterung, Sturmwinden, Orkanen, Ueberschwemmung, ansteckenden Krankheiten, fruchtbaren und unfruchtbaren Zeiten, und überhaupt von allen Abwechselungen und Veränderungen der Natur. — Aber dieß gilt nicht von der moralischen Welt, denn da verlohr der Mensch seinen freien Willen und ward eine Maschine wie die Welt. Man könnte wohl sagen, daß des Menschen freier Wille auf die physische Welt Einfluß hätte, daß sie oft der Dinge einmal verordnete Kette abbrechen und Veränderungen in selbige einführen müße, welche nicht Statt gefunden haben würden, daferne die Menschen nicht mit der Eigenschaft selbst ausgerüstet wären, ihre Handlungen zu bestimmen. Aber theils weiset die Erfahrung, daß, obschon der Mensch seine Freiheit behält, zu wählen und zu beschliessen, (und in dieser Hinsicht ist er ein freies Wesen, und ist für seine Handlungen, wenn sie böse sind, verantwortlich): so stehen die Ausführung von unsern Beschlüßen

und

i) Nat. Quaest. Lib. II. cap. XXXVI - XXXVIII.

und die Folgen von ihrer Ausführung doch nicht vollkommen in unserer Macht. Daher glücken zuweilen unsere Beschlüße, und zuweilen werden sie verhindert, und oft, wenn sie nicht verhindert werden, werden doch die Folgen nicht allezeit so, wie wir sie erwartet hatten. Unsere Handlungen und ihre Folgen stehen mit dem Ganzen im Zusammenhang, und daher werden sie entweder zugelassen, oder nach des Schöpfers einmal festgesetzten Plan verhindert; sie gehören zu der Dinge zusammenhängenden Kette und zum Schicksale. Der Schöpfer, welcher jedes Menschen freiwillige Entschlüße voraussahe, setzte die physische Welt in die beste Harmonie mit der moralischen, und verordnete den Gang des Schicksals, nachdem er voraus sah, daß jeder von den Bewohnern der Erde seinen freien Willen entweder wohl oder übel brauchen würde. Dadurch machte er es so, daß, obschon der Mensch seine Freiheit behielt zu wollen, er doch nicht die Freiheit hatte zu machen, was er wollte. Was in der Welt geschiehet, gehöret also würklich zur Kette der Dinge; entweder ist es beschloßen, daß es geschehen solle, oder erlaubt, daß es geschehe, weil es mit dem Plane des Schöpfers übereinstimmet, oder weil es denselben wenigstens nicht zerstöret. Dafern es nicht mit der Absicht des Schöpfers übereinstimmete, oder, daferne es solchen hinderte, so wäre es nicht zugelassen, sondern verhindert worden; anders zu glauben wäre eben so viel als zu glauben, daß der Mensch den größten Theil von der Welt regierete.

Ein solches Schicksal in der Welt zu glauben, das ist, eine solche ununterbrochene Reihe von Dingen, übereinstimmend mit dem Plane, welchen der Schöpfer sich einmal gemacht hat, da er die Welt schuf; zu glauben, daß der Schöpfer noch beständig diesen Plan erhält, und daß alle Dinge ferner nach selbigem geschehen, daß ist richtig und vernünftig, und mit der Weisheit des höchsten

Wesens

Wesens übereinstimmend; aber unrichtig ist es, mit den Stoikern zu glauben, daß der Schöpfer selbst dergestalt an diese Ordnung und Kette der Dinge in der Welt gebunden sey, daß er nicht, wenn weise Ursachen es erfordern, sie verändern könnte. Es ist uns ohnmöglich zu sagen, ob in einer Welt, welche nicht ganz und gar Maschine ist, sondern die auch aus vernünftigen und freien Wesen bestehet, ob in einer solchen Welt es nicht nothwendig seyn könne, die Kette der Natur zuweilen abzubrechen, und die einmal gestiftete Ordnung zu verändern, um entweder die Ausführung von des Menschen freiwilligen Beschlüßen zu verhindern, oder um die Ausführung derselben dahin zu leiten, wo die Absicht des Schöpfers solche fordert. So wohl auch eine Uhr eingerichtet sey, wie genau auch ihr Gang ist, so kann es doch ofte dem Uhrmacher nothwendig werden, daß er sie dann und wann stellet und beweget, wenn Kinder die Freiheit haben den Zeiger zu berühren, und wir sind diese Kinder in der großen Weltmaschine. Daß der Schöpfer nicht die Welt so eingerichtet, und nach dem vorausgesehenen Gebrauch, welchen jeder Mensch von seinem freien Willen, durch dessen Anwendung er auf das Ganze wirket, machen würde, sie nicht so geschaffen, und die ganze zusammenhängende Kette solchergestalt verordnet habe, daß der Misbrauch, den wir von unserm freien Willen machen, nicht in den meisten Fällen mehr zur Beförderung des den Dingen verordneten Ganges als derselben Zerstörung, diene, daran ist wohl kein Zweifel; aber, ob eine solche Einrichtung darum in allen Fällen möglich gewesen ist, das kann kein Mensch und kein Stoiker mit Gewisheit sagen.

Kapitel

Kapitel 3.

Einige glaubten eine allgemeine und besondere Vorsehung zugleich; andere läugneten die Letzte.

Unter die Philosophen, welche sich den richtigsten und würdigsten Begriff von der Gottheit gemacht haben, rechne ich den eklektischen Philosophen **Simplicius**. Er leget Gott beides Allgegenwart und Allwissenheit bey k). Er siehet Gott für die erste Ursache aller Dinge an l) und lehret, daß Gott für alle Dinge sorge, und alle Dinge wohl und gerecht regiere, daß er nicht allein für das Ganze sorge, sondern auch für alle dessen Theile, so wie, saget er, ein Arzt nicht für den ganzen Körper Vorsorge tragen kann, ohne für dessen Theile zu sorgen m) — **Sallustius** lehret auch, daß die Vorsehung und das Schicksal nicht allein ganze Nationen und Städte regiere, sondern auch jeden Menschen insbesondere n). — **Epictet**, welcher ein Stoiker war, hat auch sehr gesunde und vortrefliche Lehren in diesem Stücke gegeben. Er saget, man müße erst dies lernen, daß ein Gott sey, und daß er für alle Dinge Vorsorge trüge, und daß nicht allein alle Handlungen, sondern auch Gedanken und Begierden für ihn offenbar wären o). Er lehret, daß Gott alle Dinge gerecht regiere, daß er die menschlichen Dinge nicht versäume, und daß einem guten Manne kein Uebel begegne,

k) Comment. in Epicteti Enchiridion cap. XXXVIII. it. XLVIII.

l) Loc. cit. cap. XXXIV.

m) Loc. cit. cap. XXXVIII.

n) De Diis et Mundo cap. IX.

o) Differt. ab Arriano Collect. Lib. II. cap. XIV.

begegne, er möge leben oder sterben p). Ja, er behauptet, daß Gott auch nicht die kleinsten Dinge versäume q).

Dies ist wohl gesagt; aber **Brucker** hat wohl nicht unrecht, wenn er saget, daß die Stoiker nach Christi Zeit sich viel nach den Christen in der Lehre von der Vorsehung gebildet, und daß dies die Ursache sey, warum **Epictet** so richtig von der Vorsehung spreche r). Was die Stoiker anbetrift, kann dieses auch seine Richtigkeit haben, aber unter den andern Philosophen finden wir auch unterschiedliche vor Christi Zeit, welche eben so richtige Begriffe von der besondern Vorsehung, welche jeden einzelnen Theil vom Ganzen regierte, gehabt haben. — So lehrte **Pythagoras**, daß die Vorsehung für die Menschen Vorsorge trüge, und daß das Schicksal sowohl alle Dinge, als jedes Ding insbesondere regiere s). — **Socrates** lehrte ebenfalls, daß einem guten Manne nichts Böses begegnen könne, er möge leben oder sterben, und daß die Götter niemals das versäumten, was ihn anginge t). Also glaubte **Socrates** auch eine besondere Vorsehung, welche die einzelnen Fälle in der Welt regierte, und von gleicher Meinung war sein Schüler **Plato**. Er erklärte Gott für den Geber aller guten Dinge u). Er lehrte, daß die Vorsehung wache, nicht allein über die großen und wichtigen, sondern auch über kleine Dinge, so wie in einem Staate nicht wohl große Dinge regieret

werden

p) Loc. cit. Lib. III. cap. XXVI.
q) Loc. cit. Lib. III. cap. XXIV.
r) Hist. Crit. Philos. Tom. I. P. II. Lib. II. cap. IX. Sect. I.
s) Diogen. Laert. Lib. VIII. segm. 27.
t) Platonis Apolog. Socratis pag. 31.
u) In Epinomi pag. 1006.

werden könnten, wenn die kleinern versäumet würden v). Er behauptet, daß die Vorsehung alle Dinge zum Wohl des Ganzen regiere, und daß das Ganze nicht für uns sey, aber daß jeder von uns für das Ganze sey, da wir Theile von dem Ganzen wären x). Er glaubte, daß Gott dem guten Manne die besten Wohlthaten schenkte, so weit es möglich wäre; sonst müßte ihm etwas Böses nothwendig, als eine Folge eines vorhergegangenen Verbrechens, begegnen, und wenn er auch je zuweilen der Armuth, oder der Krankheit, oder andern unglücklichen Zufällen unterworfen würde, daß es ihm doch zu einigem Guten entweder im Leben oder im Tode, dienen müßte y). Ich habe oben gewiesen, daß dieser Philosoph in andern Stücken unrichtige Begriffe von der Vorsehung und ihrer Regierung über die Welt gehabt, und billig muß man sich wundern, wie er diese und jene Lehren mit einander hat zusammenreimen können; aber nichts desto weniger sind diese doch so gesund, daß kein Christ etwas dagegen einzuwenden haben kann.

Diese oben angeführten Philosophen haben also richtige Begriffe in Hinsicht der Lehre von der Erstreckung der Vorsehung gehabt. Nach ihrer Meinung regierete sie nicht allein das Ganze, sondern auch dessen einzelne Theile, und jedes Ding insbesondere. Aber ihre Zahl ist gegen diejenigen, welche eine besondere Vorsehung läugneten, nur klein. Die allgemeine Lehre war diese, daß die Vorsehung sich nur um die Erhaltung des Ganzen bekümmere, und daß viele Dinge in der Welt wären, mit welcher die Vorsehung nichts zu thun habe. — Nach Cicero's Bericht sollen die Stoiker im Allgemeinen nicht ge-

v) De legibus Lib. X. pag. 956.
x) Loc. cit. pag. 957.
y) De republica Lib. X. pag. 760.

glaubt haben, daß Gottes Vorsehung über alle Dinge wachet z). Sie lehrten wohl, daß die Götter nicht allein für das ganze Menschengeschlecht im Allgemeinen, sondern auch für jedweden Menschen insbesondere sorgten; doch behaupten sie zugleich, daß sie sich nur um das Große und Wichtige, aber nicht um kleine Dinge bekümmerten a).

Aber, was nennen, oder was dürfen wir kleine Dinge nennen? Solche Dinge, deren Folgen wir nicht gleich einsehen, nennen wir gewöhnlich kleine Dinge, und sehen sie für gleichgültig an, weil wir ihre Folgen nicht kennen; aber sind sie es darum? Jedes Ding, wie klein und unbedeutend es auch scheinet, muß doch seine Folgen und seine Wirkungen haben, so wie es seine Ursachen gehabt hat; und die Folgen werden wiederum Ursachen zu andern Folgen und Wirkungen, welche ins Unendliche fortgehen, und sehr oft bey ihrem Fortgange beständig in ihrer Wichtigkeit wachsen, so wie ein Schneeball immer größer wird, je länger er im Schnee fortgerollet wird. Die allergrößten und bedeutendsten Begebenheiten haben, wenn wir auf ihre erste Ursache zurückgehen könnten, ihren Ursprung aus den sogenannten kleinen Dingen. Unmöglich ist es daher, daß die Vorsehung für das Große sorgen könnte, wenn sie nicht für das Kleine sorgete, denn die großen Begebenheiten haben ihren Ursprung von den kleinen, so wie ganze Erdkugeln aus Atomen, und der Ocean aus Wassertropfen bestehet. Es ist also ganz unphilosophisch, diese Meinung behaupten zu wollen.

Nichts desto weniger hat der scharfsinnige **Seneca**, welcher ein Stoiker war, diese Meinung doch verdauen können.

z) De Nat. Deor. Lib. III. Sect. 93.
a) Loc. cit. Lib. II, Sect. 164. 167.

können. Man siehet ganz deutlich aus seinen Schriften, daß er irgend eine besondere Vorsehung, die über jeden Theil insbesondere wache, nicht geglaubet habe. So glaubte er nicht, daß die Vorsehung in allen Zufällen über jedweden Menschen insbesondere wache; man muß wissen, saget er, daß es Götter sind, welche die Welt regieren, welche alle Dinge mit ihrer Kraft verwalten, welche das menschliche Geschlecht beschützen, und **zuweilen** für einzelne Menschen sorgen b). So läugnete er auch eine besondere Vorsehung, welche die einzelnen Zufälle in der Welt regierte; er läugnet z. E. daß Gott den Blitz regiere und meinet, daß die Alten solches dem Jupiter zugeschrieben haben, um durch Furcht für den Göttern, die Einfältigen zu zwingen c).

Wie **Seneca** diese Meinung mit seiner Lehre von dem Schicksale, nach welcher alle Dinge von Gott nach ewigen und unveränderlichen Gesetzen sollten zusammengekettet und verordnet seyn, habe vereinigen können, das kann ich nicht begreifen; denn sind alle Dinge zusammengekettet: so muß gewis beydes der Blitz und jedweder einzelne Mensch mit seinen verschiedenen Schicksalen in dieser Kette eingeschlossen seyn, und ist solches nicht von Gott in die allgemeinen Kette eingeschlossen, so ist kein festgesetztes und bestimmtes Schicksal in der Welt; denn welchen Einfluß hat das Schicksal eines jeden einzelnen Menschen nicht auf das Schicksal des Ganzen? Ist jenes nicht bestimmet, sondern willkührlich, so kann dieses es auch nicht seyn, und sorget der Schöpfer nicht für jenes, so kann er auch nicht für dieses sorgen, da das Schicksal jedes einzelnen Menschen mit dem Schicksale des Ganzen in der genauesten Verbindung miteinander stehet. Aber dergleichen

b) Epist. XCV.
c) Nat. Quaest. Lib. II. cap. XLII.

gleichen widersprechende und unzusammenhängende Meinungen sind bey den heidnischen Philosophen so allgemein und gewöhnlich, daß man sich nicht länger über die wundern kann.

Eben so läugneten die Stoiker, daß die Vorsehung für die einzelnen Theile vom Ganzen Vorsorge trüge, oder wenigstens glaubten sie nicht, daß sie für alle Dinge sorge; so finden wir daß ein Theil Platoniker in demselben Irthum gewesen sey. — **Maximus Tyrius** glaubte richtig genug eine allgemeine Vorsehung, welche alle Dinge erhielte. Jupiter ist nicht müßig, saget er, denn mit ihm würde der Himmel bewegt zu werden, die Erde hervorzubringen, die Flüße zu fließen, das Wasser im Meere zu fließen und die Jahrszeiten abzuwechseln, aufhören. Die Parcen würden auch nicht bey Verrichtung ihres Amtes bleiben, noch die Musen singen; die Tugend der Menschen würde aufhören, und das Leben der übrigen Thiere, und die Hervorbringung der Früchte, und das Gebäude der ganzen Welt würde zerstöret werden d). Er lehret gleichfals, daß alles Gute, welches den Menschen begegne, von Gott komme, und daß irgend ein Gutes nicht sey, welches nicht von ihm seinen Ursprung habe e). Uebrigens läßt er die Frage unentschieden, ob Gott allein das Ganze regiere oder auch zugleich jeden einzelnen Theil vom Ganzen, obschon es scheinete, daß er sich mehr zur ersten Meinung neige, und Gott mit einem Fürsten vergleiche, welcher durch seine Gesetze ganze Städte regieret, aber nicht auf jeden Unterthan insbesondere Rücksicht nimmt f).

Glei-

d) Dissert. XXI. pag. 235.
e) Dissert. XXXVIII. pag. 453.
f) Loc. cit. pag. 119.

Gleicher Meinung sind auch die meisten Eklecktiker gewesen. **Galenus** lehret, daß Gott den Gang der ganzen Natur erhalte und regiere g). Er spricht an verschiedenen Orten von der Vorsorge, mit welcher Gott die Welt geschaffen habe h), aber ich finde nirgends, daß er von einer besondern Vorsehung, welche die einzelnen Theile regiere, rede. — **Jamblichus** glaubet auch eine allgemeine Vorsehung. Er behauptet, daß die Götter an einen besondern Ort nicht eingeschränket wären, und daß sie alle Dinge mit ihrer Kraft und mit ihren Wohlthaten erfüllten i). Er verficht die Lehre von der Vorsehung sehr, und suchet alle die Einwendungen, welche dagegen von dem Bösen, so in der Welt ist k) gemacht werden, zu widerlegen, welche er auch größtentheils sehr gut beantwortet, und dies ist fast das gesundeste in seinem ganzen Werke. Aber im Uebrigen finde ich nichts bei ihm, woraus man schließen könne, daß er eine besondere Vorsehung geglaubet habe. — **Plutarchus** hingegen ist durch das Uebel in der Welt verleitet worden, eine besondere Vorsehung zu läugnen. Er saget, daß Gott für die menschlichen Dinge keine Vorsorge trage, und führet unter andern die Ursache an, daß es den Bösen wohl, und den Guten übel gehe l). — **Plotinus**, auch ein eklektischer Philosoph, hat etwas richtigere Gedanken von der Vorsehung, aber sie sind doch nicht ganz richtig. Er läugnet wohl nicht, daß Gott für alle Dinge Vorsorge habe m); aber doch glaubet er, daß Gott mehr Vorsorge fürs Ganze als für die Theile trage n).

g) Tr. An animal sit id, quod in utero est, cap. V.
h) De Hippocr. et Platon. Decretis Lib. IX. cap. VIII.
i) De Mysteriis Sect. I. cap. IX.
k) Loc. cit. Sect. IV. cap. V. seq.
l) De placitis Philosoph. Lib. I. cap. VII.
m) Ennead. III. Lib. III. Sect. V.
n) Ennead. II. Lib. IX. Sect. XVI.

Dieser Gedanke, welcher auch in den spätern Zeiten bey verschiedenen Beifall gefunden hat, ist ganz unphilosophisch. Gottes Vorsorge z. E. für das ganze Menschengeschlecht und für das ganze Thiergeschlecht bestehet eigentlich nur darin, daß er für jeden einzelnen Menschen und für jedes einzelne Thier insbesondere sorgt, woraus das ganze Geschlecht bestehet. Gott erhält ganze Oceane durch Erhaltung eines jeden Wassertropfens insbesondere, und erhält jeden Wassertropfen insbesondere und den ganzen Ocean erhalten zu können. Ich sehe also nicht, wie es möglich, für das Ganze sorgen zu können, ohne zugleich für jedem Theil von dem Ganzen zu sorgen; oder wie es möglich ist mehr für das Ganze, als für die Theile zu sorgen, da die Vorsorge, welche auf das Ganze angewendet wird, sich über jeden Theil von dem Ganzen ausbreitet. Zu sagen, jemand sorge mehr für seinen ganzen Körper als für jedes Glied seines Körpers, ist eine Ungereimtheit; denn sorget er nicht für jedes einzelnes Glied, oder versäumet er auch nur ein einziges: so sorget er nicht für seinen ganzen Leib. Aber diese Ungereimtheit hat **Plotinus**, und so viele andere nach ihm nicht einsehen können.

Hierocles hingegen muß, was den Menschen betrift, solche eingesehen haben, und glaubet daher eine besondere Vorsehung nicht allein über das ganze Menschengeschlecht, sondern auch über jeden Menschen besonders; dagegen läugnet er die Regierung der Vorsehung in Hinsicht der Thiere, und glaubet, daß das, was ihnen begegnet, ein bloßes Ohngefehr sey o). Er glaubet, daß für den Menschen nicht genug gesorget, wenigstens für jeden insbesondere nicht so gesorget worden, daß nichts von ihren Dingen, von der Vorsehung versäumet würde; dagegen glaubet er, es sey für die Thiere genug gesorget, wenn

o) De Providentia pag. 276.

wenn ihre Arten von der Vorsehung erhalten würden p) An einen andern Ort lehret er, daß die Vorsehung über jeden Menschen insbesondere wache, wie sie vom Himmel niederkommen q) wie sie hierunten leben, und wie sie wieder zu ihrem vorigen Zustande zurückkehren: aber das alles, saget er, findet bey den unvernünftigen Thieren nicht statt r).

Dieser Philosoph muß wahrscheinlich die unvernünftigen Thiere unter die kleinen Dinge in der Welt gerechnet haben, um welche das höchste Wesen sich nicht bekümmern könnte, und die Unrichtigkeit in dieser Meinung habe ich oben gezeiget. Er meinte daher, daß für die Thiere genug gesorget sey, wenn ihre Arten erhalten würden; aber wie es möglich ist, Arten der Thiere zu erhalten, ohne für jedes Thier, welches mit dem andern vereiniget, die Art ausmachet, insbesondere zu sorgen, das muß Hierocles verstehen und ich nicht. Ein jedes einzelne Thier muß auch in der Natur nicht ein so gleichgültiges Geschöpfe seyn, denn, wäre es gleichgültig, so wäre es unnütz oder unnöthig, und wäre es unnütz oder unnöthig; so wäre es nicht geworden: folglich, ist es da, so gehöret es unter die sogenannten kleinen Dinge. Es kann nicht ausser den Gränzen des Reichs der Vorsehung liegen, da es innerhalb den Gränzen des Reichs der Geschöpfe lieget.

Ehe ich dieses Kapitel endige, muß ich noch den **Aristoteles** und seine Meinung von der Vorsehung anführen.

p) Loc. cit. pag. 278.

q) Wie sie vom Himmel niederkommen; das ist platonisch. Die Platoniker glaubten, daß die Seelen eher da wären, als die Körper, und daß sie vom Himmel in die Leiber niedergesenket würden, welches unten gezeiget werden soll.

r) Comment. in aurea carmina pag. 100.

führen. Dieser Philosoph kann in Hinsicht der Lehre von der göttlichen Vorsehung, fast in die Klasse mit den Epicuräern gesetzt werden, und hat er auch nicht ganz und gar eine Vorsehung, welche die menschlichen Dinge regieren, geläugnet: so ist er doch desfalls zweifelhaft gewesen. Das erste behaupten alle die, welche von ihm geschrieben haben, und das letzte kann aus ihm selbst bewiesen werden. — Alle sind darin einig, daß er einige Vorsehung über den Menschen nicht geglaubet habe. **Chalcidius** saget, er meine daß Gottes Vorsehung sich bis zum Monde erstrecke; aber, daß unter dem Monde nichts regieret werde, weder durch die Vorsehung, noch der Engel Hülfe, noch der Dämonen Vorsorge s). — **Clemens Alexandrinus** saget auch, daß **Aristoteles** die Regierung der Vorsehung nicht weiter als bis zum Monde geglaubet. t) — So erkläret ihn **Epiphanius** auch, nemlich, daß die Dinge welche über dem Mond sind, von einer Vorsehung regieret werden; daß aber die Dinge, welche unter dem Monde sind, ohne Vernunft und Zufallsweise geschehen. u) — Und dasselbe bezeuget **Hesychius** von ihm, nemlich, daß die Vorsehung v) nach seiner Lehre, sich nur auf die himmlischen Dinge erstreken solle. — **Atticus**, ein platonischer Philosoph, bezüchtiget ihn gleichfalls, daß er eine Vorsehung über die menschlichen Dinge läugne x). Und **Plutarchus** saget, er glaube, daß das Ganze nicht in allen seinen Theilen beseelet wäre, oder Gefühl und Vernunft hätte, oder von einer Vorsehung regieret werde. Von den himmlischen Körpern glaubt er, daß in ihnen alles dieses Statt habe, aber

s) Comment. in Timaeum Platonis pag. 345.
t) Stromatum Lib. V. pag. 591.
u) Adversus haereses Lib. III. Tom. II. pag. 1089.
v) De vitis philosoph. ad voc. Aristoteles.
x) Eusebii Praepar. Evangel. Lib. XV. c. V. pag. 708.

aber nicht in den irdischen, deren Ordnung sollte nach seiner Meinung von einem Ohngefehr, und nicht von einer vorhergegangenen Ursache entstanden seyn y).

So viele Zeugen hat **Aristoteles** wider sich, woraus man billig schliessen muste, daß er wenigstens nicht ganz unschuldig sey. Aber wir wollen ihn selbst hören, ehe wir ihn verurtheilen. In einer Stelle schreibet er würklich Gott die Regierung über alle Dinge zu, und saget, daß Gott im ganzen Weltgebäude dasselbe sey, was der Steuermann auf dem Schiffe, der Kutscher auf dem Wagen, die Musikanten im Tanz, das Gesez im Staat und der Anführer im Kriegesheere. — In derselben Stelle erkläret er sich in Hinsicht der Vorsehung so: daß Gott seinen Sitz im höchsten Himmel hätte, wovon sich seine Kraft über alle Dinge ausbreitete, aber, daß die Körper diese Kraft doch mehr oder weniger fühlten, je nachdem sie ihm näher oder entfernter wären, und daß folglich die Erde den Einfluß Gottes am wenigsten fühlen müsse z). — Nach dieser Stelle sollte man glauben, daß **Aristoteles** von einer göttlichen Vorsehung ganz sey überzeugt gewesen, daß er aber der Erde, oder den Dingen, welche unter dem Monde sind, einen mindern Theil, an dieser Vorsehung beygelegt, weil sie so weit von Gottes Sitz, als den Mittelpunct, von welchem die Wirkungen Gottes auf die Geschöpfe ausfliessen, entfernt wären.

Diese Meinung wäre schon elend genug, aber nichts desto weniger war hier doch ein Gedanke von einer Vorsehung, so unrichtig dieser Gedanken auch war. Lesen wir dagegen diesen Philosophen in andern Stellen: so finden wir,

y) De Placitis Philosoph. Lib. II. cap. III.
z) De Mundo cap. VI.

wir, daß er die Lehre von der Vorsehung nicht für eine ganz gewisse und unläugbare Wahrheit ausgiebet, sondern sie nur als eine wahrscheinliche Meinung vorbringet, daß Gott sich um die menschlichen Dinge bekümmern würde a). Gleichfalls bringet er an einen andern Ort diese Lehre als ungewiß vor, wenn er so schreibet: Daferne die Götter für die menschlichen Dinge Vorsorge tragen, **wie es scheinet**, so ist es auch wahrscheinlich, daß sie durch das Beste erfreuet werden, und daß sie dem Gutes thun, der dasselbe am meisten liebet und ehret b). Will man ihn allso sehr gelinde beurtheilen: so ist er zweifelhaft gewesen, aber im Herzen hat er doch eher eine Vorsehung über den Menschen und die Welt ganz und gar geläugnet. Kaum haben die Unrecht, die ihm desfalls beschuldigen.

a) De Moribus Lib. X. cap. IX.
b) Ad. Nicomachum Lib. X. c. IX.

Vierte Abhandlung.

Vom Menschen.

Kapitel 1.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinung vom Ursprung des Menschen.

In der Lehre vom Menschen und dessen Ursprunge, finden wir bey den Weisen des Heidenthums dieselbe Ungewisheit, und dieselben Streitigkeiten, wie in der Lehre von Gott, von der Schöpfung und der Vorsehung. Einige lehrten, daß der Mensch einen Anfang gehabt habe; andere, daß er keinen habe, und diejenigen welche begreifen konnten, daß der Mensch einmal einen Anfang müste gehabt haben, theilten sich doch in zwei Klassen, da einige glaubten, daß er den Grund seines Ursprungs in einem Gott hätte, welcher den ersten Menschen geschaffen habe; andere hingegen glaubten, daß die Erschaffung des Menschen, der Natur eigene Arbeit wäre.

Plato, wenn er auch den Anfang des menschlichen Geschlechts nicht geläugnet hat; so scheinet er doch ungewiß gewesen zu seyn, ob er dem Menschen einen Anfang beylegen sollte oder nicht. Alle müßen wissen, saget er, daß das menschliche Geschlecht entweder einigen Anfang nicht gehabt habe, und auch einiges Ende nicht haben werde, sondern daß es allezeit da gewesen und allezeit bleiben wer-

werde; oder wenn es einen Anfang gehabt, es sodann zu einer unerdenklichen Zeit vor uns seinen Anfang genommen a) — Diese Worte scheinen deutlich zu erkennen zu geben, daß **Plato** in Ansehung des Ursprungs des Menschengeschlechtes, wenigstens ungewiß gewesen. Aber diese Ungewißheit ist bey ihm schwer zu begreifen; denn er lehret, wie oben gezeigt ist, daß die Welt, nemlich ihre Einrichtung und Form nicht ewig sey, und ist die Welt nicht ewig, wie kann das Menschengeschlecht es denn seyn? Und folglich, ist er gewiß vom Ursprunge der Welt, so kann er nicht über den Ursprung des Menschengeschlechts ungewiß seyn. Man sollte also fast glauben, daß er von dem Ersten nicht so ganz gewiß müsse gewesen seyn, so deutlich er es auch lehret, da er von dem Letzten nicht gewiß ist. Vielleicht hat er die sich wiedersprechende und mit sich selbst streitende Meinung angenommen, welche **Cicero** ihm beileget, nemlich, daß Gott von Ewigkeit her die Welt aus einer Materie geschaffen habe, welche alle Gestalten annehmen konnte b).

Wenn **Plato's** Zuhörer, **Aristoteles**, desfalls ungewiß gewesen, darüber darf man sich so sehr nicht wundern, da er, wie oben gewiesen ist, von der Meinung war, daß die Welt ewig sey. Wenn er glauben konnte, daß eine Kette von Abwechselungen, woraus die Welt bestehet, ohne Anfang seyn könnte; so konnte er auch leichtlich ungewiß seyn, ob das Menschengeschlecht einen Anfang gehabt habe, oder nicht. Wer, die erste Ungereimtheit verdauen kann, muß auch ohne Mühe die zwote verdauen können. Daß **Aristoteles** in Bestimmung dieser Lehre ungewiß gewesen, daran ist kein Zweifel, wenn man diesen Gedanken von ihm lieset: Der Menschen und der vier-

a) De legibus Lib. VI. pag. 875.
b) Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 119.

vierfüßigen Thiere Geburt, **daferne sie anders geboren sind, wie einige sagen**, muß auf eine von diesen zwoen Arten geschehen seyn, daß sie entweder, so wie die Würmer, aus einer Fäulniß hervorgekommen, oder, daß sie aus einem Ey ausgebrütet worden c).

Und wie einige ungewiß waren, ob sie dem Menschen einen Anfang beilegen sollten oder nicht, so haben einige den Anfang des Menschengeschlechts ganz und gar geläugnet. — Unter diese rechne ich den pythagorischen Philosoph **Ocellus Lucanus**, welcher lehrte, daß die Welt ewig wäre, und daraus den Schluß machte, daß alle deren Theile auch ewig seyn müssen, und daß also Menschen, Thiere und Pflanzen keinen Anfang gehabt haben d).

Dieser Philosoph bringet einen falschen Schluß aus einem gleichfals falschen Satz heraus. Es war ein falscher Satz, daß die Welt ewig seyn sollte, und wäre er auch wahr, so fließet daraus doch nicht, daß wenn die Welt ewig wäre, das Menschengeschlecht es darum auch seyn müsse. Der Weltbau konnte gerne ewig seyn, ohne daß desfals das Menschengeschlecht es seyn dürfte. Und ist es wohl möglich sich ein ewiges Menschen- und Thiergeschlecht zu denken? In der niedersteigenden Linie ist es möglich, sich ferne ins Unendliche fort zu denken. Wo schon eine Ursache ist, da können wir uns eine Wirkung denken, diese Wirkung kann wiederum eine Ursache zu einer nachfolgenden Wirkung werden, und so weiter fort. Der Vater kann einen Sohn hervorbringen; dieser Sohn kann wiederum eine Ursache zu einem andern Sohn werden, und so weiter ins Unendliche fort. Aber läßt sich dies auch in der aufsteigenden Linie thun? Wenn ich auch Millio-

c) De generat. Animal. Lib. III. cap. vlt.
d) De Uniuerso cap. III.

lionen Geschlechter, welche auf einander gefolgt sind, setze, so muß ich doch nothwendig beym Zurückzählen zu dem Ersten kommen, welcher der Stammvater aller nachfolgenden Geschlechter ist. Es ist wohl wahr, daß ich mir einen Sohn ohne einen Vater nicht denken könne; ich muß glauben, daß dieser Vater wiederum seinen Vater gehabt habe; aber setze ich, daß kein erster Stammvater da gewesen: so hat die ganze aufsteigende Linie keinen Vater gehabt. Jedes einzelnes Glied in dieser Reihe hat seinen Vater gehabt, und die ganze Reihe soll keinen Vater gehabt haben. Sich dieses zu denken, heißt sich eine Ungereimtheit denken, heißt sich eine unendliche Zahl denken, wo keine Eins ist. Aber sich einen Gott zu denken, welcher der erste Vater oder Schöpfer zu dieser ganzen Reihe ist, dieser Gedanke enthält keine Ungereimtheit.

Einige Philosophen haben dieses auch eingesehen, und alle diejenigen, welche die Ewigkeit der Materie glaubten, glaubten desfals nicht die Ewigkeit des Menschengeschlechts. — **Galenus** glaubte sie nicht, sondern meinte, daß die Menschen einen Stammvater gehabt hätten e) — Gleicher Meinung waren die Stoiker. — Aber hier theileten die Philosophen sich in zwo Partheyen. Einige meinten, daß die ersten Menschen von Gott erschaffen wären, andere, daß der Menschen Stammväter, der Natur eigene willkührliche Arbeit seyn.

Zur ersten Classe, die doch so vernünftig dachte, rechne ich die **Stoiker**. Ihre Gedanken vom Menschen, von dessen Absicht und desselben Ursprung sind unverwerflich. Sie lehrten, daß der Mensch da sey, um die Welt zu beschauen und ihr zu gleichen, und daß der Mensch nicht

e) Tr. Quod animi mores corporis temperaturas sequantur cap. XI.

nicht vollkommen wäre, sondern ein kleiner Theil von dem Vollkommenen f), und daß er aufrechts geschaffen sey, auf daß er durch Betrachtung des Himmels zur Kenntniß von Gott kommen könne g). Sie lehrten zugleich, daß die Menschen von Gott aus der Erde erschaffen wären, und behaupteten, daß weder die Gestalt der Glieder und die Stelle am Leibe, noch, daß die Eigenschaften der Seele, so von einem Zufall könnten geschaffen werden h); und lehrten daher, daß des Menschen Seele auch von den Göttern geschaffen wäre i). — So glaubte auch **Seneca**, welcher ein Stoiker war, daß der Mensch von Gott geschaffen wäre, und das mit Ueberlegung k). — Ebenfalls glaubet **Galenus**, daß die Menschen von Gott erschaffen sind, und daß er in ihrer Erschaffung, das Beste gewählet habe l).

Hiezu könnte man vielleicht noch den **Hierocles** fügen, obschon, wenn man ihn ein wenig genau betrachtet, man ihn wohl mit mehrerem Grunde unter diejenigen rechnen kann, welche Gott von Erschaffung des Menschen ausgeschloßen haben. Er lehret wohl, daß Gott eines ieden Menschen Seele insbesondere hervorgebracht habe, und daß die menschlichen Seelen, Götter und Dämonen, denselben Ursprung hätten m). Aber nichts destoweniger glaubet er doch, daß die Seele des Menschen ewig und ohne Anfang sey n). — Wie des Menschen Seele, ohne Anfang

f) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 37.
g) Loc. cit. Lib. II. Sect. 140.
h) Loc. cit. Lib. II. Sect. 140. 153. 154.
i) Loc. cit. Lib. II. Sect. 147.
k) De Beneficiis Lib. VI. c. XXIII.
l) De usu partium corporis humani Lib. VI. cap. XIII.
m) Comment. in aurea carmina pag. 100.
n) Loc. cit. pag. 104.

Anfang, und doch von Gott hervorgebracht sey, muß Hierocles verstehen. Aber diese Widersprüche muß er wohl nicht eingesehen, und muß also wohl geglaubet haben, daß die Seele ihren Ursprung von Gott hätte; aber, ob er dasselbige vom Körper geglaubet habe, daran ist sehr zu zweifeln. Er saget, daß Gott eines jeden Menschen Seele insbesondere hervorgebracht habe, daß aber der Thiere Seele von der Natur, welche diese schaffende Eigenschaft hätte, hervorgebracht wären. Er leget dem **Plato** und dem pythagoräischen **Timaeus** dieselbige Meinung bey, welche gelehret haben sollen, daß alles das, welches dem Tode unterworfen, nicht unmittelbar von Gott geschaffen worden sey o). — Daferne **Hierocles** nun selbst diese Meinung angenommen hat, wie es scheinet, nemlich, daß alles das, welches dem Tode unterworfen, nicht unmittelbar von Gott geschaffen sey, so ist es sehr zu vermuthen, daß er den Grund der Erschaffung des menschlichen Körpers, welcher sterblich ist, nicht in Gott, sondern in derselbigen schaffenden Eigenschaft der Natur, welche nach seiner Meinung, die Seele der Thiere hervorgebracht, gesucht habe p).

Diese

o) Loc. cit. pag. 100.

p) Chalcidius war ein eklecktischer Philosoph, so wie Hierocles, und hatte auch in dieser Lehre einige Gleichheit mit ihm. Er lehret, daß der Seele vernünftiger Theil von Gott sey, aber daß deren unvernünftiger Theil zugleich mit dem Körper nach des höchsten Gottes Anordnung, dem Menschen von andern Wesen, welche von Gott erzeugt wären, gegeben worden. Comment. in Timaeum Platonis pag. 230. Er saget uns, an einem andern Ort, pag. 289. was das für Wesen sind, welche den menschlichen Körper geschaffen. Gott, saget er, habe den Göttern, die von ihm geschaffen wären, nemlich den Gestirnen, befohlen, die menschlichen Leiber zum Aufenthaltsorte

Diese Lehre war auch sehr allgemein unter den heidnischen Philosophen. Die meisten sahen die Erschaffung des Menschen für der Natur, und nicht für Gottes Arbeit an. — Nach des **Diodorus Siculus** Bericht haben die Egypter gelehret, daß die ersten Menschen in Egypten hervorgekommen wären, welches sie wahrscheinlich und beweißlich daher glaubten, theils, daß weil Clima so milde und fruchtbar sey, welches also um so viel mehr zu Hervorbringung der Menschen geschickt seyn könnte, theils, weil die Erde, nach ihrer Meinung, noch zu gewissen Jahrszeiten einen großen Theil Moos von sich selbst hervorbrächte, woraus sie schloßen, daß sie wohl auch Menschen von sich selbst hervorgebracht habe q). — Hier ist kein Zweifel, daß die egyptischen Weisen, die Hervorbringung der ersten Menschen, für eine bloße Wirkung der Natur, ohne das eines Schöpfers Allmacht dabey mitgewirkt habe, gehalten haben; denn in dem Falle konnte der Mensch eben so leicht an irgend einem andern Ort, als in Egypten hervorgebracht geworden seyn; aber so unmöglich und ungereimt es ist, daß die Natur in Egypten selbst Moos schaffe, eben so unmöglich und ungereimt ist es, daß sie Menschen geschaffen habe.

Nichts destoweniger fand diese Ungereimtheit doch bey einem Theil der griechischen Philosophen Beyfall, obschon sie nicht alle den Ursprung des Menschengeschlechts auf ein und dieselbe Weise erklärten. — **Anaximander**, ein jonischer Philosoph, bildete sich ein, daß die Menschen von Anfang an als Fische erzeuget, und daß sie, nachdem sie so herangewachsen, daß sie sich selbst helfen können,

 auf

orte für die Seele, welche ihnen zukomme, zu schaffen, und ihnen alle nöthigen Hülfsmittel zu ihrem Aufenthalte zu geben.

q) Biblioth. Hist. Lib. I. pag. 10.

auf die Erde herausgeworfen worden wären r). — Man könnte nun billig fragen, woher denn diese Fische ihren Ursprung hätten? und da erhält man einen Einfall zur Antwort, welcher eben so thöricht ist, nemlich, daß die ersten Thiere im Wasser erzeugt wären, umgeben mit einer stachelichen Rinde, daß aber die Rinde zerplatzt wäre, nachdem sie herangewachsen, und daß sie darauf zum Trockenen übergegangen s). — Dieser **Anaximander** glaubte also, daß die Menschen und alle Thiere ihren Ursprung vom Wasser hätten. — **Archelaus**, ein Philosoph von derselben Schule, glaubte dagegen, daß die ersten Menschen und Thiere aus der Erde hervorgekommen, nachdem sie warm, und das Warme und Kalte untereinander gemenget worden; und daß sie, ohngeachtet sie einander ungleich wären, doch Dasselbige gezeuget hätte, und von Schlamm ernähret worden t).

Derselbe Irthum wird bey den eleatischen, wie bey den jonischen Philosophen gefunden. — **Parmenides** glaubte, daß die Menschen ihren ersten Ursprung von der Sonne hätten u). — **Empedocles** lehrte, daß der Menschen Glieder, jedes vor sich, von der Erde erzeugt wären, und daß sie sich nachher vereiniget hätten v). — **Zeno Eleates** meinte ebenfalls, daß die Menschen von der Erde erzeugt wären, und daß die Seele ein Gemengsel von Warm und Kalt, von Dürre und Feuchtigkeit sey, von welchen keines die Oberhand hätte x).

Demo-

r) Plutarch. in Sympoſiac. Lib. VIII. pag. 730.
s) Plutarch. in plac. Philoſ. Lib. V. cap. XIX.
t) Origenis Philoſoph. cap. IX. pag. 82.
u) Diogen. Laert. Lib. IX. ſegm. 21.
v) Plutarchus de Placit. Philoſ. Lib. V. cap. XIX.
x) Diogen. Laert. Lib. IX. ſegm. 29. Heſychius de Philoſ. ad voc. Zeno Eleates.

Democritus, und die seiner Philosophie folgten, lehrten, daß die Seele durch einen zufälligen Zusammenlauf von leichten, runden und kleinen Körpern entstanden y). Man kann sich also leicht vorstellen, daß, wenn die Seele durch einen Zufall, ohne Wirkung eines Schöpfers geworden, er dem Körper keinen bessern Ursprung beygelegt habe.

Dieß war auch das Lehrgebäude aller epicureischen Philosophen, daß die ersten Menschen und Thiere, von der Erde durch der Partikel willkührlichen Zusammenlauf hervorgebracht wären z). — **Lucretius**, um die Möglichkeit in dieser Meinung zu beweisen, berufet sich darauf, daß die Erde noch von sich selbst viele Thiere, durch Regen und Sonnenwärme hervorbringe; daher er meinet, daß man sich nicht verwundern müße, wenn die Erde zu der Zeit, da sie neu war, und das Feur seine volle Kraft hatte, mehrere und größere Thiere hervorbringen können a). — Aber, wenn es nun erweißlich, und in unsern Tagen ohne allen Widerspruch bewiesen ist, daß die Natur durch ihre eigene Kraft, ohne vorhergehende Eyer oder Saamen, auch nicht das kleinste Ungeziefer hervorbringen könne, sondern, daß alle Geschöpfe, die kleinsten wie die größten, nur Wirkungen von einem Saamen, welcher zuvor in der Natur gewesen, und nicht Wirkungen von der Partikel willkührlichen Zusammenlauf, sind; da dieß ohne Widerspruch bewiesen ist, so fällt der ganze Beweiß, den **Lucretius** führet, weg, daß nemlich dieselbe Erde, welche so viele andere Thiere durch Regen und Sonnenwärme hervorbringe, auch wohl

y) Cic. Tuscul. Quaest. Lib. I. Sect. 22.

z) Lucret. de rer. Natur. Lib. V. v. 806 -- 823, und Lib. II. v. 1149. seq.

a) Loc. cit. Lib. V. v. 795. seq.

habe Menschen hervorbringen können. Im kleinsten Insekt findet man weise Absichten, und eine weisheitsvolle Einrichtung eben sowohl, wie im Kameel und Elephanten; aber der unvernünftigen Materie Weisheit und Plan zu ihren Wirkungen beylegen, das ist Unvernunft. Wenigstens müßen wir es dafür so lange ansehen, bis man siehet, daß von der Partikeln willkührlichen Vereinigung, ohne Mitwirkung eines vernünftigen Wesens, Mühlen, Uhrwerke, Orlogschiffe hervorkommen, u. s. w; Denn, können solche Maschinen nicht durch einen Zufall, durch der Partikel willkührlichen Zusammenlauf hervorgebracht werden, wie sollte man glauben können, daß Menschen und Thiere auf diese Weise entstanden wären. Kann die Natur, sich selbst überlassen, nicht das Kleinere machen; wie sollte sie das Größere machen können?

Kapitel 2.

Einige glaubten, der Mensch habe eine Seele; andere meinten, daß er keine habe; und andere, daß er mehr denn eine Seele habe.

Wir haben der Philosophen verschiedene Meinungen vom Ursprung des Menschen angeführt; wir kommen nun zu ihren Meinungen eben so verschieden und streitend. **Seneca** saget, daß es von der Seele unzählige Fragen gäbe: Woher sie sey? Was sie sey? Wenn sie ihr Daseyn angefangen, und wenn sie es endige? Ob sie ihren Wohnplatz verändere und in andere Thiere übergehe? Ob sie nicht mehr denn einmal im Körper sey, und wenn sie herauskomme, in dem ganzen Raum herumwandere? Ob sie körperlich sey, oder nicht? Was sie thun werde, wenn sie aufhöre durch uns zu wirken? Wie sie

ihre

ihre Freyheit gebrauchen werde, wenn sie aus diesem Gefängniß komme? Ob sie die vergangenen Sachen vergesse? Ob sie, getrennet vom Körper, in die Höhe fahre b)? Diese verschiedenen Fragen, welche die Heiden nicht mit Gewisheit haben beantworten können, lehren uns, wie wenig die Vernunft auch in den Dingen, die für uns die wichtigsten sind, wenn sie sich selbst überlassen, zu einiger beruhigenden Gewisheit kommen könne. Und daß **Seneca** die Zweifel und Ungewisheit der Vernunft nicht übertrieben, davon werden dieß ganze, und die nachfolgenden Kapitel zeugen.

Die heidnischen Philosophen theilten sich erst über die Frage von der Seele in drey Hauptklassen. Einige glaubten, daß der Mensch eine Seele habe; andere meinten, daß er keine habe, und wiederum andere, daß er mehr denn eine habe. Das kann man nicht läugnen, daß die meisten heidnischen Philosophen dem Menschen eine Seele beygeleget haben. Wie unrichtig ihr Begrif auch von der Natur der Seele war: so wollen sie doch lieber eine Seele haben, als keine. Ich finde keine Schule, wo es eine allgemeine angenommene Lehre gewesen, daß der Mensch keine Seele hätte. Aber viele einzelne Philosophen haben es geläugnet. — **Cicero** saget, daß einige Philosophen das Daseyn der Seele durchaus geläugnet und die Kraft, mit welcher der Mensch handelt und fühlet, als eine Eigenschaft des Körpers selbst, die von selbigem unzertrennlich wäre, angesehen haben c). — So läugnete **Dicararchus**, ein Zuhörer des **Aristoteles** d) das Daseyn der Seele e) — **Aristoxenus**, ein

b) Epist. LXXXIX.

c) Tuscul. Quaest. Lib. I. Sect. 21.

d) Suidas ad voc. Dicaearchus

e) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV, Sect. 124. Doch, daferne man den Plutarchus mehr glauben kann, soll er die Seele für

ein Pythagoräer, läugnete sie gleichfals, und leitete alle ihre Wirkungen aus der Natur des Körpers, deßen Bildung und gewißen Spannungen in demselben, so wie auf demselben Instrument verschiedene Töne, nach der verschiedenen Spannung der Sayten, gemacht werden f). — Aber dieser Philosoph, welcher zugleich Musicus war, scheinet von seiner Kunst verleitet worden zu seyn.

Der Mensch stellet sich die Dinge nicht allein vor; wie sie äusserlich für sich sind; sondern er ist sich seiner eigenen Vorstellungen bewust, und stellet auch Betrachtungen über selbige an; aber das alles läßt sich nicht von der Gestalt des Körpers oder dessen Veränderungen herleiten. In einem Körper können nur drey Veränderungen statt finden; entweder wird er durch das Hinzukommen neuer Partikeln vermehret, oder er wird durch den Abgang der alten vermindert, oder seine Partikeln und Theile werden mit einander verwechselt; aber aus allen diesen kommt nichts anders heraus, als Bewegung und daß beweget werden und denken zwey wesentlich verschiedene Dinge sind. So sehr man auch einen Sandhaufen umrühren mögte; so würde doch niemals ein einziger Gedanke heraus kommen, und wie künstlich eine Maschine auch zusammengesetzt wäre, würde sie doch nicht die Eigenschaft zu denken erhalten. In einem Spiegel können die Dinge vorgestellet werden, die außer ihm sind, aber er kann sich dieselben deswegen nicht vorstellen, er ist sich dieser Vorstellungen nicht mitbewußt, er kann nicht Betrachtungen über sie anstellen.

Die

für eine Harmonie der 4 Elemente angesehen haben. De Placit. Philosoph. Lib. IV. cap. II. Aber das war vielleicht nur die sinnliche Seele; das Daseyn der vernünftigen Seele konnte er desfals wohl läugnen.

f) Cic. Tusc. Quaest. L. 1. Sect. 19. 20.

Die meisten haben diese Ohnmöglichkeit auch eingesehen, aber diese sind wiederum darüber uneinig gewesen, wie viele Seelen sie dem Menschen zulegen sollten. — Die alten statuirten drey Haupteigenschaften in der Seele, nemlich die verlangende, die zürnende und die vernünftige g). Aber die mehresten machten von den beyden ersten eine besondere Seele, welche von der vernünftigen Seele unterschieden war, und so erhielt der Mensch zwo Seelen, nemlich eine sinnliche und eine vernünftige. Einige wenige haben diese Eigenschaften in der Seele bleiben lassen, was sie waren, nemlich verschiedene Eigenschaften in derselben Seele, und unter diese kann ich den **Galenus** h) und **Porphyrius** rechnen, welche beyde eklektische Philosophen waren. Der Letzte erkläret es für ungereimt, daß zwo Seelen in einem Menschen seyn sollten i).

Jamblichus hingegen, der sein Discipel war, legte dem Menschen zwo Seelen zu, welche wesentlich verschieden seyn sollten. Er saget, nach dem **Hermes**, daß der Mensch zwo Seelen habe, die eine von dem ersten verständigen Wesen, welches alle Dinge gebildet habe; die andere, saget er, werde uns vom Kreyse der himmlischen Körper eingegossen, wohin sie sich wiederum zurückbegeben werde, um Gott zu schauen. Woraus folget, saget er, daß die, welche ihren Ursprung von den weltlichen (nemlich den himmlischen Körpern) habe, dieser Körper Bewegung folge; die andere hingegen, die ihren Ursprung von dem verständigen Wesen habe, dem Schicksal nicht unterworfen sey k). — Hieraus wird

g) Concupiscibilis, irascibilis et rationalis. Galenus de Hippocratis et Platonis Decretis Lib. V. cap. V.

h) De Methodo medendi Lib. IX. cap. X.

i) De Abstinentia Lib. 1. pag. 79. Edit. Fogerolles.

k) De Mysteriis Sect. VIII. c. VI.

ersehen, daß **Jamblichus** dem Menschen nicht allein zwo verschiedene Seelen beygelegt habe, sondern es scheinet auch, daß die eine Seele, nach seiner Meinung sollte einen freien Willen haben, und die andere nicht, da derselben Handlungen durch das Schicksal sollten bestimmet, oder von den Bewegungen der himmlischen Körper regieret werden. Diese beyden Seelen waren also nach seiner Meinung verschieden, sowohl in Ansehung ihres Ursprungs, als ihrer Weise zu wirken; die eine hatte ihren Ursprung von Gott, die andere von den Gestirnen, die eine wirkte frey, die andere nicht.

Eben so glaubte auch **Numenius**, ein pythagoräischer Philosoph l), daß der Mensch zwo Seelen habe, eine vernünftige und eine unvernünftige Seele m) — Gleicher Meinung war **Sallustius**, ein Platoniker. Einige Seelen, saget er, haben Vernunft und sind unsterblich; andere sind ohne Vernunft und sterblich; jene sind von den ersten, und diese von den andern Göttern. — Aber saget er, man muß untersuchen, was die Seele ist. Das, wodurch die lebenden Dinge von den leblosen getrennet werden, ist Seele; sie werden aber getrennet durch Bewegung, Sinne, Einbildung, Verstand. Die Seele ist also ein Leben, welches ohne Vernunft und der Einbildung und den Sinnen unterworfen ist. Die vernünftige Seele hingegen regieret über die Sinne, und Einbildungen und brauchet Vernunft. Die unvernünftige Seele folget den körperlichen Sinnesbewegungen; denn sie begehret und zürnet ohne Vernunft; aber die vernünftige Seele verachtet den Leib mit Vernunft, und wenn sie im Streit mit der unvernünftigen Seele die Oberhand erhält, wirket

l) Suidas ad voc. Numenius.
m) Stobaei Eclog. Phyſ. de Motione animae.

wirket sie die Tugend, und wird sie überwunden, so wirket sie das Laster n).

Wir sehen hieraus ganz deutlich, daß dieser Philosoph dem Menschen zwo wesentlich verschiedene Seelen beygelegt habe. Die eine war vernünftig, die andere unvernünftig, die eine unsterblich, die andere sterblich; und wie sie in ihrer Natur verschieden waren, so waren sie auch verschieden in Ansehung ihres Ursprunges. Die vernünftige Seele sollte ihren Ursprung von den ersten und die unvernünftige Seele von den andern Göttern haben; denn er statuirete, wie oben gezeigt ist, zwo Klaßen von Göttern, nemlich himmlische und irdische. Die himmlischen Götter sind wahrscheinlich dieselben, welche er hier die ersten Götter nennet; diejenigen nemlich, welche nach seiner Meinung die Substanzen der Götter sollten hervorgebracht haben, oder die Gestirne; diese sollten denn auch die vernünftige Seele hervorgebracht haben. Die andern Götter sind vielleicht die irdischen, welche die Welt hervorgebracht haben sollen, und diese sollen auch die unvernünftigen und sterblichen Seelen hervorgebracht haben o).

Maximus Tyrius, ebenfalls ein platonischer Philosoph, muß derselben Meinung gewesen seyn. Er beschreibet die Seele so: des Menschen Seele ist das, was am leichtesten beweget wird, und von allen Dingen das geschwindeste ist. Sie bestehet aus einer sterblichen und unsterblichen Natur. Nach ihrer sterblichen Natur nähert sie sich der thierischen Natur, wird erzeugt, wächst, beweget sich und fühlet; nach der unsterblichen, nähert sie sich der göttlichen Natur, hat Verstand, denket vernünftig, lernet und kann Wissenschaften annehmen p). —

Es

n) De Diis et Mundo cap. VIII.
o) Loc. cit. cap. VI.
p) Dissert. XII. pag. 133.

Es scheinet wohl, als ob dieser Philosoph nicht zwo wesentlich verschiedene Seelen statuire, sondern eher zwo Naturen, eine sterbliche und eine unsterbliche in ein und demselben Wesen verbinde, aber, wenn man bedenket, daß er die sterbliche Natur der Seele für erzeugt zu seyn ansiehet, und daß sie also, nach seiner Meinung, einen Anfang gehabt habe; dagegen, daß die unsterbliche Seele von Ewigkeit her solle gewesen seyn, und folglich ohne Anfang q): so kann man kaum daran zweifeln, daß er nicht, so wie die andern Philosophen, dem Menschen zwo würcklich verschiedene Seelen beygelegt habe.

So dachte auch **Chalcidius.** Er lehret, daß des Menschen vernünftige Seele, oder derselben vernünftiger Theil von Gott sey; aber, daß derselben unvernünftiger Theil zugleich mit dem Leibe nach des höchsten Gottes Anordnung den Menschen von andern Wesen, welche von Gott erzeuget worden, gegeben sey r) — Also wiederum zwo Seelen, eine vernünftige, die ihren Ursprung von dem ersten und höchsten Gott hat, und eine unvernünftige Seele, welche ihren Ursprung von den Untergöttern hat, oder, wie er sie an einem andern Ort benennet, Götter vom andern Range, welche nach seiner Lehre, den Befehlen des obersten Gottes gehorchen müßen s).

Marcus Antoninus war ein Stoiker, stimmte hierin aber mit den Platonikern überein, daß er dem Menschen zwo Seelen beylegte, oder lehrte, daß der Mensch aus drey Theilen bestünde, nemlich, Leib, Seele und Geist t). Die Sinne, saget er, gehören zum Körper,

q) Differt. XVI. pag. 133.

r) Comm. in Timaeum Platon. pag. 230.

s) Loc. cit. pag. 239.

t) ψυχη und νους. — Nicht alle, sondern einige der heidnischen Philosophen machten den Unterschied zwischen ψυχη

per, Sinnesbewegungen zur Seele und Beschlüße zum Geist u).

Welchen Gedanken **Plato** sich eigentlich davon gemacht habe, ob er dem Menschen eine, zwo oder drey Seelen beygelegt habe, kann mit der vollkommensten Gewißheit nicht gesagt werden. Er spricht zuweilen davon, als ob es nur drey verschiedene Eigenschaften in derselben Seele wären, und zuweilen, als ob es drey Seelen wären; daher sind die Ausleger auch in seiner Beurtheilung uneinig. Nach **Cicero**'s Meinung hat Plato nur drey Haupteigenschaften, oder drey verschiedene Theile in derselben Seele statuiret, nemlich die Vernunft, den Zorn und das Verlangen v). Aber **Galenus** meinet, daß er diese drey Eigenschaften als drey verschiedene Substanzen angesehen, und daß er folglich dem Menschen drey Seelen beygeleget habe x). **Chalcidius** hingegen erkläret den **Plato**, wie **Cicero**, nemlich daß er darunter nur drey verschiedene Kräfte in der Seele verstanden, nemlich die Kraft vernünftig zu denken, zu zürnen und zu begehren y).

Schwer

ψυχη und νους, oder anima und animus. Jene war die sinnliche und diese die vernünftige Seele. Plato in Timaeo pag. 1048. und Proclus in Plat. Theol. Lib. IV. cap. XII. Jene legten sie den Thieren bey, und beyde diese Seelen legten sie den Menschen bey. Plinius Nat. Hist. Lib. II. cap. VII. Juvenalis Sat. 15. v. 148. Daß sie diese zwo Seelen für wesentlich verschieden gehalten, muß man daraus schließen, daß, obschon einige beyde für unsterblich hielten, andere doch nur die vernünftige dafür gehalten haben. Stobaei Ecl. Phys. de Motione animae.

u) De rebus suis Lib. III. §. 16.

v) Tusc. Quaest. Lib, I. Sect. 20. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 124.

x) De methodo medendi Lib. IX. cap. X.

y) Comm. in Timaeum Platon. pag. 323.

Schwer ist es mit einiger vollkommenen Gewißheit über diese Männer zu urtheilen. Vielleicht hat keiner von ihnen das Recht ganz auf seiner Seite. Daß **Plato** in der Seele sollte die Kraft machen, welche zürne, und die Kraft, welche begehre, welche beyde zu den Sinnlichkeiten gehören; daß er sie zu zwey verschiedenen Substanzen machen sollte, das siehet nicht wahrscheinlich aus; aber unwahrscheinlich ist es nicht, daß er von diesen zwo sinnlichen Kräften in der Seele Eine Substanz, Eine sinnliche Seele gemacht habe, welche der vernünftigen Seele entgegen gesetzt war; denn das war, wie ich oben gezeiget habe, eine ganz allgemein angenommene Meinung, bey den heidnischen Philosophen. Und daß dies seine Meinung müße gewesen seyn, findet beym **Proclus** einigen Beyfall, welcher saget, daß **Plato** die Seele in zwey Theile getheilet habe, in den obersten und niedrigsten Theil, und daß er von dem ersten solle gelehrt haben, daß er göttlich, unauflöslich und unsterblich sey; von dem Letzten, daß er dem Ersten entgegen gesetzt und vergänglich wäre z). — Also, wenn man sich auf dem **Proclus** verlassen kann, hat **Plato** nur zwo Seelen statuiret, und wenn er gelehrt hat, daß die Eine unsterblich und die Andere vergänglich sey: so muß er sie für würcklich verschieden gehalten haben. Die Vergängliche war alsdenn die sinnliche, welche zwo Haupteigenschaften hatte, nemlich, zu zürnen und zu begehren; und die unvergängliche war die vernünftige Seele.

Hiezu

z) In Platonis Theolog. Lib. I. c. XXVI. man sehe auch Lib. III. cap. I. Plutarchus bezeuget ebenfals, daß es soll beydes des Plato's und Pythogoras Lehre gewesen seyn, daß der Seele vernünftiger Theil unsterblich wäre; aber daß derselben unvernünftiger Theil vergehen solle. De Placit. Philosoph. Lib. IV. cap. VII.

Hiezu will ich noch den **Timaeus Locrus** fügen, einen Pythagoräer, welcher zur Zeit des **Plato** lebte und ein Freund von ihm war, nach welchem **Plato** auch eine seiner Schriften benennet hat. Dieser **Timaeus** lehrte gleichfals, daß die menschliche Seele aus zween Theilen bestünde, von welchen der eine vernünftig und der andere unvernünftig wäre. Die unvernünftige theilte er wiederum in die zürnende und begierliche, von welcher die Erste ihren Sitz im Gehirn, und die Letzte in der Leber haben sollte a). Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß **Plato** und **Timaeus** gleicher Meinung gewesen sind, wenigstens war diese Meinung sehr allgemein, sowohl bey **Plato's** Anhängern, als bey den Pythagoräern.

So konnten sie nicht begreifen, wie ein und dieselbe Seele so verschiedene Wirkungen hervorbringen konnte, und nichts ist doch begreiflicher. Die Seele stellet sich etwas vor, welches sie für ein Gutes ansiehet, sie fühlet sogleich eine natürliche Begierde nach dem Genuße dieses Guten, und setzet alle Kräfte des Leibes in Bewegung, um dieses Gute in Besitz zu nehmen. Es begegnet ihr dagen etwas, welches sie als ein Uebel ansiehet: diese Vorstellung von einem Uebel erwecket ihren Zorn, einen natürlichen Trieb es zu vermeiden, und dieser setzet wiederum die Kräfte des Körpers in Bewegung, um dies Uebel abzuwehren. Diese beyden Triebe, den, ein erkanntes Uebel zu meiden, sind nur verschiedene Wirkungen von demselben allgemeinen Haupttrieb in der Seele, sein eigenes Wohl befördern zu wollen. Aber, in so weit dieser Trieb in der Seele durch die Sinne erwecket wird und von den Gefühlen der Sinne sich bestimmen, leiten

und

a) De anima mundi in Opusc. Mythol. Edit. Wetstenii pag. 556.

und regieren läßt, kann die Seele sinnlich genannt werden und derselben Handlungen sind sinnliche Handlungen. Wenn sie dagegen Betrachtungen über diese Gefühle anstellet, solche prüfet und untersuchet, ihren Folgen nachforschet, die eine Folge mit der andern vergleichet, solche beurtheilet, Schlüße aus ihnen ziehet und sich bestimmet, nach den Schlüßen, die sie herausgezogen, zu handeln: so handelt sie vernünftig; und zu diesen verschiedenen Wirkungen wird nicht mehr denn eine und eben dieselbe Seele erfordert, nicht mehr als eine und eben dieselbe Kraft in der Seele, welche in dem einen Falle von den Gefühlen der Sinne, und in dem andern von Ueberlegung bestimmet wird. Im ersten Falle erhält sie den Namen von sinnlich, und im Lezten wird sie vernünftig genannt. Folglich, zwo Seelen in dem Menschen anzunehmen, wenn die Wirkungen, welche man siehet, von ein und derselben Seele abgeleitet werden können, ist unvernünftig; denn das ist etwas ohne hinlänglichen Grund annehmen. Man könnte auch eben sowohl eine Seele zum Beleben des Körpers, eine andere zur Beförderung seines Wuchses, und eine dritte, ihn von einer Stelle zur andern zu bewegen, annehmen; man könnte aus demselben Grunde eben soviele Seelen und eben so viele wesentlich verschiedene Ursachen zulassen, als verschiedene Wirkungen beym Menschen gefunden werden.

Kapitel 3.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinung vom Ursprung der Seele.

Die Weisen des Heidenthums theileten sich vornemlich in Ansehung ihrer Meinung vom Ursprung der Seele in zwo Hauptklassen. — **Democritus**, und die-

diejenigen welche seiner Philosophie folgten, glaubten, daß die Seele erst mit dem Leibe geworden, und daß sie von einen zufälligen Zusammenlauf leichter, runder und kleiner Körper gebildet sey b). Dagegen waren fast alle übrige Philosophen in den Gedanken einig, daß die Seelen eher da waren als die Körper, und ewig, und daß sie von oben ab in die Leiber niedergesenket würden. — **Platho** saget, daß die **Magier**, welche dem **Zoroaster** folgten, und viele andere geglaubet haben, daß die Seele unsterblich sey, daß sie von oben hernieder gekommen wäre dem sterblichen Leib zu dienen, und daß sie wiederum dahin zurückkehre, woher sie gekommen c).

Eigentlich glaubte man, daß die Seele niedergesenket würde in den Leib um gestrafet zu werden. Dieser Meinung soll **Orpheus** gewesen seyn, und **Philolaus**, ein Pythagoräer, bezeuget, daß dies die Lehre der alten Weisen gewesen sey d). — Aber nicht allein haben die Alten die Niederstürzung der Seele in den Leib für Strafe gehalten; sondern man findet auch, daß einige der neuern Philosophen derselben Meinung gewesen. **Hierocles** war eben nicht einer der schlechtesten Philosophen nach der Weise jener Zeiten, aber in diesem Stücke hat er nicht besser gedacht, wie die andern. Theils lehrte er, daß die Seele weder erzeugt werden noch vergehen könne; daß sie ein vom Körper verschiedenes Wesen und ewig sey; theils, daß ihr Schicksal in diesem Leben nach dem Verhältnis des vorhergegangenen Lebens bestimmt werde.

Die erste Ungereimtheit, daß die Seele nemlich eher gewesen seyn als der Leib, und ewig seyn, suchet er so zu be-

b) Cic. Tuscul. Quaest. Lib. I. Sect. 22.
c) Scholia in Oracula magica Zoroastris pag. 21.
d) Clementis Alexandrini Stromatum Lib. III. pag. 433. Edit. Lutet. Paris. 1641.

beweisen: Es ist möglich, saget er, daß das Ding ewig seyn könne, welches seinen Ursprung von einer gewissen Zeit an gehabt; gleichwie das auch nicht vergehen könne, was von Ewigkeit her gewesen. Er macht also diesen Schluß, weil die Seele nach dem Tode des Körpers bleibet und entweder gestraft, oder belohnet wird, und das nicht ewig seyn kann, was einen Anfang gehabt: so folget daraus, daß die Seele von Ewigkeit her gewesen sey e). — Aber das sollte **Hierocles** uns bewiesen haben, daß das Ding, welches einen Anfang gehabt, nicht ewig seyn könne. Ein Ding, welches nicht war, kann ohne Wirkung der Allmacht nicht werden; aber ein Ding, welches einmal ist, kann ohne Wirkung derselben Allmacht auch nicht zu Nichts werden, wenn es auch nicht von Ewigkeit her da gewesen. Dies beruhet allein auf des Schöpfers freiem Willen, ob ein Ding, was da ist, dableiben oder aufhören solle zu seyn. Aber dies ist ein Hauptfehler bey den heidnischen Philosophen, daß sie gewöhnlich an die Geschöpfe allein denken und den Schöpfer vergessen. Daher nahmen sie, und fast alle, die Ewigkeit der Seele an, und glaubten, sie begriffen beßer, daß ein endliches Wesen von Ewigkeit her seyn könne, als daß ein höheres Wesen solches aus Nichts hervorgebracht habe; denn an die Allmacht dieses Wesens dachten sie nicht.

Die andere Ungereimtheit, welche **Hierocles** annahm, war diese, daß das Schicksal der Seele in diesem Leben nach dem Verhältnis des vorhergegangenen Lebens bestimmt sey. Er saget, daß die Seele, ehe sie in den Körper komme, zuvor in einen andern Zustand gelebet habe, und daß ihr von einem Dämon ihr gegenwärtiges Leben, nach ihrem Verhältnis in dem vergangenem Leben angewiesen werde. Dieser Dämon, saget er, bestim-

e) Comment. in aurea carmina pag. 104.

stimme das Volk, die Stadt, die Eltern, den Geburtstag, den Körper, die Auferziehung, die verschiedenen Glücksumstände, die Todesart und die Zeit des Todes, welche diese Seele in diesem ihrem neuen Zustande betrift f).

In dieser Lehre kommen zwo Ungereimtheiten vor. — Die eine, welche Hierocles für sich allein hat, nemlich, daß es einem Dämon überlassen seyn sollte, alles dieses zu verwalten. Denn ist es wahr, daß alles dies den wichtigsten Einfluß aufs Ganze habe, so ist es auch unläugbar, daß die Dämonen den größten Theil von der Welt regieren, und daß folglich das höchste Wesen nicht viel mit der Welt zu thun habe. — Die andere Ungereimtheit hat, er mit mehreren gemein; denn, wenn die Seelen in die Welt niedergelassen würden, um in Verhältnis zu ihrem vorhergegangenen Leben gestrafet zu werden: so müßten sie das Bewustseyn von dem vergangenem Leben mit sich ins gegenwärtige bringen. Denn soll jemand bestrafet werden: so muß er nothwendig wissen, wofür; er muß die Verbrechen, für welche er bestrafet zu werden verdienet, kennen. Aber dieses Bewustseyn haben wir nicht von unsern vergangenem Zustande. Man hat denn auch nicht einigen Grund zu glauben, daß unsere Seele eher da gewesen als der Körper; und zu glauben, sie sollte in den Körper niedergesenkt seyn um gestraft zu werden, da sie nicht weiß, wofür sie gestraft wird, ist eine Ungereimtheit glauben.

Aber alle diejenigen, welche glaubten, daß die Seele eher da gewesen als der Körper, haben deswegen diese Ungereimtheit nicht angenommen, daß ihre Niedersenkung in den Körpern eine Strafe für vorhinbegangene Verbrechen seyn sollte. Die meisten und größten Philo-

f) De Providentia pag. 276.

sophen haben das erste geglaubt, daß die Seele nemlich älter wäre als der Leib, ohne deswegen das Letzte zu glauben. — **Empedocles**, ein eleatischer Philosoph, glaubte, daß die Seelen eher gewesen, als die Leiber und daß sie vom Himmel und Mond in die Körper niedergesenket würden g) — **Pythagoras** ist derselben Meinung gewesen, und **Cicero** fällt ihm bey. Er erkläret die Seele für ein himmlisches Wesen, welches im Körper niedergesenkt sey, und berufet sich auf den **Pythagoras**, welcher gelehrt haben solle, daß die Seele ein Theil von der allgemeinen göttlichen Seele sey h). Daher glaubte auch **Cicero**, daß die Menschen vieles wüßten, ehe sie gebohren würden, welches er daraus schließet, daß Kinder die schwersten Dinge so geschwind lernen, und daß sie folglich solche nicht da erst lerneten, sondern sich nur dessen erinnerten, was sie zuvor gewußt hätten i). — Aber, aus dem Grunde müßen viele Seelen nicht vor dem Körper da gewesen seyn, da viele Kinder auch die leichsten Sachen sehr langsam lernen.

Plato nimmt dieselbe Meinung an und lehret, daß die Seele an irgend einem andern Ort gewesen, ehe sie im Körper eingeschloßen worden k). Er gründet seine Meinung darauf, daß der beßere Theil älter seyn müße als der geringere l), und um der gegründeten Einwendung zu entgehen, wie die Seele, wenn sie eher da gewesen als der Körper, sich denn nicht ihres vorhergegangenen Zustands, ehe sie in den Körper gekommen erinnern könne: so lehret er, daß die Seele, wenn sie in den Körper herabgesenket werde, ihren

g) Plutarchus de exilio pag. 607.
h) De Senectute Sect. 77. 78.
i) Loc. cit.
k) In Phaedone pag. 68. 69.
l) In Epinomi pag. 1008.

ihren vorigen Zustand vergeße m) — Das ist wohl gesagt, aber nicht bewiesen; und die Frage bleibt allezeit zurück: Woraus man denn wisse, daß die Seele da gewesen, ehe sie in den Körper kam, wenn sie sich nicht etwas von ihrem vorhin gewesenen Zustande erinnern könne?

So wenigen Grund diese Meinung auch für sich hat und so schlecht die Beweise auch waren, mit welchen man sie verfocht, so fand sie doch bey allen Platonikern und Ecklektikern, allgemeinen Beyfall. — **Maximus Tyrius**, nahm sie an, und braucht denselben Beweiß, wie **Hierocles**. Daferne die Seele, saget er, unsterblich ist, wie sie wirklich ist: so muß auch sie nothwendig von Ewigkeit her Verstand und Kenntniß von Dingen gehabt haben n). — So war es, wenn nicht bey allen, doch bey den meisten Philosophen eine angenommene Meinung, daß die Dinge, welche kein Ende haben, auch keinen Anfang haben, und daß alle die Dinge, welche einen Anfang haben, auch ein Ende haben sollen o). — Aus diesem Grunde muß **Jamblichus** auch sonder Zweifel die Ewigkeit der Seele angenommen haben. Er spricht vom Niedersteigen und Aufsteigen der Seele, und meinet, daß sie von Gott niedergesenkt werden, um wieder zu Gott zurückzukehren p). — Sein Schluß ist

m) In Phaedro pag. 1224.

n) Dissert. XVI. pag. 187.

o) Chalcidii Comment. in Timaeum Platonis pag. 98. und 333. So auch Proclus. Er saget, daß die Seele in ihrem Wesen ewig, und daß jede Seele ewig sey. In Platonis Theologiam Lib. III. cap. XXI. Und in einer andern Stelle führet er den Grund an, weil das, was kein Ende habe, auch nicht Anfang haben könne. Institut. Theolog. cap. CCV.

p) De Mysteriis Sect. VIII. cap. VIII. und Sect. IV. cap. V.

wahrscheinlich dieser gewesen: Kehren sie zurück zu Gott und bleiben ewig bey Gott, so müssen sie auch von Ewigkeit bey Gott gewesen seyn.

Proclus und **Chalcidius** welche dieselbe Meinung annahmen, haben einen andern Beweiß gesucht, sie zu unterstützen. Der Erste lehret, daß die Seele eher sey als der Körper, aus dem Grunde, weil das, was durch sich selbst erreget werde, älter sey als das, was durch etwas anders beweget wird. Da nun die Seele, saget er, durch sich selbst beweget wird, aber der Leib durch die Seele: so muß die Seele älter seyn als der Leib q). — Eben so lehret **Chalcidius** auch, daß die Seele älter sey als irgend ein Körper, daß sie vor ihrer Vereinigung mit dem Körper für sich selbst bestanden, und daß sie, wenn die Thiere stärben, von ihnen ohne Schaden für ihre Dauer getrennet werde, weil sie eine ewige Bewegung in sich selbst habe r).

Dieser Beweiß, der von der Kraft der Seele, sich selbst und den Körper zu bewegen, genommen wird, hat ein kleines Gewicht um zu beweisen, daß die Seele, wenn sie einmal da ist, auch bis in Ewigkeit bleiben könne, ohngeachtet sie vom Körper getrennet werde; denn hat sie Leben in sich selbst, so kann die Scheidung vom Körper ihr solches nicht rauben. Soll er aber beweisen, daß sie von Ewigkeit da gewesen, so taugt er nichts; er kann nicht einmal beweisen, daß sie eher gewesen als der Körper. Es kann wohl kaum mit Gewisheit gesagt werden, ob die Seele am Leben des Körpers Ursache sey; oder ob desselben Leben, das ist, desselben physischen, mechanischen und nothwendigen Bewegungen von des Körpers eigenen mechanischen Einrichtung sind. Daß die willkührlichen Be-

q) Proclus in Platonis Theologiam Lib. I. cap. XIII.
r) Comment. in Timaeum Platonis pag. 317.

Bewegungen, Wirkungen von dem Einfluß der Seele auf dem Körper sind, daran ist kein Zweifel, aber in einem gesunden Körper würden die nothwendigen und mechanischen Bewegungen z. E. des Blutes Gang und der Schlag des Pulses, ohne Zweifel dieselben bleiben, wenn es möglich wäre, daß die Seele in diesem Zustande den Körper verlassen könnte. Und ich setze, daß es auch die Seele wäre, welche die Bewegungen des Körpers erhielte: so folget doch nicht daraus, daß die Seele eher als der Leib da seyn müßte. Es ist nicht nothwendig, daß der Perpendikel eher als die Uhr da seyn müße, obgleich er es ist, der die Ursache zur Bewegung der ganzen Maschine ausmacht.

Ungeachtet diese Meinung so wenigen Grund hat, war sie doch ganz allgemein, daß die Seele nicht allein vor dem Leib da seyn sollte; sondern daß sie auch von Ewigkeit her seyn müßte. Aber diejenigen, welche annahmen, daß sie ewig wäre, waren darum über ihren Ursprung nicht einig. Einige glaubten, daß jede Seele für sich ein besonderes Wesen wäre, welches von Gott erschaffen sey, obschon es ewig seyn sollte. Dieser Meinung war **Hierocles.** Er glaubte, daß die Seele ewig wäre, wie oben gezeigt ist; aber dem ohngeachtet glaubte er beydes, daß sie von Gott hervorgebracht worden s), und daß sie ein besonderes Wesen sey, das keinen Theil von dem Ganzen ausmache, oder bey seiner Ablösung vom Körper zum Ganzen wiederum zurückkehret t). — **Timaeus Locrus** scheinet derselben Meinung gewesen zu seyn. Er saget, daß Gott die Seelen erschaffen und solche ausgetheilet habe; aber daß er es der Natur überlassen die Körper zu schaffen, in welche die Seelen niedergesenkt würden, einige von der Sonne, ei-

s) Comment. in aurea Carmina pag. 100.

t) De Providentia pag. 278.

nige vom Monde, und andere von den Planeten u). Diese glaubten also doch, daß Gott die Seele erschaffen habe, und daß die Seelen folglich nicht Gott selbst wären.

Aber deren waren nur wenige, welche sich vom Ursprung der Seele einmal einen so richtigen Begrif machten. Die meisten sahen die Sonne für einen Theil von der allgemeinen Seele der Welt an, und da sie Gott für die Seele der Welt hielten; so folgte daraus, daß des Menschen Seele ein Theil von Gott wäre. — Dieser Meinung war **Pythagoras** v), und **Cicero**, welcher ihn anführet, nimmt seine Meinung an, und lehret daher, daß die Seele mit Gott Gleichheit hätte, und mit Gott verwandt wäre x). — Derselben Meinung war **Chalcidius**. Er lehret, daß die vernünftige Seele ein göttlicher Geist sey, welchen Gott den Menschen von ihm selbst eingegoßen habe, daher er auch saget, daß die Menschen mit Gott verwandt wären, Götter genannt werden, und Söhne des höchsten Gottes y). — Wenn er saget, daß die Seele ein göttlicher Geist sey, welchen Gott dem Menschen von sich selbst eingegoßen habe: so will er damit ohne Zweifel dasselbe sagen, was **Pythagoras** und **Cicero** sagen; nemlich, daß dieser göttliche Geist die Seele der Welt sey, und daß die Seele ein Theil von diesem Geiste, welcher in den Menschen eingegoßen worden, ausmache. — Daß dies seine Meinung gewesen, wird nicht undeutlich aus einer andern Stelle ersehen, wo er sich so erkläret: ich meine, daß der Mensch von den Alten eine kleine Welt genannt werde, weil die ganze Welt und der ganze Mensch aus eben denselben Ele-

u) De anima Mundi in opusc. Mythologicis pag. 556.
v) Cic. de Senectute Sect. 77. 78.
x) De Divinat. Lib. I. Sect. 24. 25.
y) Comm. in Timaeum Plat. pag. 306.

Elementen bestehet, da der Leib dieselbige Materie, und die Seele dieselbe Natur hat, nemlich, wie die Seele der Welt z).

Dies ist endlich auch eine angenommene Meinung bey allen Stoikern gewesen. Dies lehrte **Marcus Antoninus** a). Dies lehrte **Epictet**, und in dieser Hinsicht scheinet er zu sagen: Du bist ein Stück von Gott; du hast einen Theil von ihm in dir; warum erkennest du denn nicht deine hohe Abkunft? warum weißt du nicht, woher du gekommen bist b)? — Dasselbe lehret auch **Seneca**. Ich habe oben im Kapitel von Gott gewiesen, daß dieser Philosoph Gott für die Seele der Welt ansah, und nun siehet er die Seele wiederum für einen Theil von Gott an, und saget, daß unser ganzes Wesen Gott sey, und daß wir seine Glieder wären c). — Da Gott, nach seiner Lehre, die Seele der Welt war, und die Welt dieser Seele Körper; so müßte daraus nothwendig die Lehre fließen, daß wir, als Theile von der Welt, auch Theile von Gott und seine Glieder seyn müssen.

Wie ungereimt diese Meinung ist, darf ich nicht weitläuftig zeigen. Denn ist die Seele ein Theil von Gott, und einige Seelen sind unrein und gottlos, woran kein Zweifel ist, so folget daraus diese Ungereimtheit, daß einige Theile von Gott böse und unrein, andere dagegen gut und heilig sind; und folglich, wenn einige Theile von Gott böse sind; so kann das ganze göttliche Wesen nicht gut und heilig seyn. Aber diese Ungereimtheit konnten die Weisen des Heidenthums nicht einsehen. Sie wur-

z) Loc. cit. pag. 291.
a) De rebus suis. Lib. XII. §. 32.
b) Epicteti Diss. ab Arriano coll. Lib. II. c. VIII.
c) Epist. CXX. und XCII.

den von dem Gedanken verleitet, daß Gott ein feines aetherisches Feuer sey, welches über die ganze Natur ausgebreitet wäre, und alle Dinge durchdränge; folglich machten sie den Schluß, daß auch in dem Menschen ein Theil von diesem Feuer, also ein Theil von Gott seyn müße, welcher Theil des Menschen Seele wäre.

Diese Meinung, so ungereimt sie auch ist, soll doch alt gewesen seyn. Kann man dem **Stobaeus** glauben, so soll auch **Hermes** sie angenommen haben; welcher gelehret haben soll, daß alle Seelen Theile von einer allgemeinen Seele der Welt wären, und daß sie in der ganzen Welt umher schwebten d). Die Egyptier, deren Lehrmeister er war, haben dasselbige geglaubet. Sie sahen den höchsten Gott für das feinste und reinste aetherische Feuer an, und glaubten, daß die Seelen, welche ein Theil von diesem Feuer seyn sollen, auf die Erde niedergesenkt, und nach einer gewissen festgesetzten Zeit zu ihrem Ursprunge wieder zurückkehren würden e).

Plato nimmt zwar einen Theil hievon, aber doch nicht die ganze Ungereimtheit an. Nach des **Chalcidius** Auslegung über ihn, soll er geglaubt haben, daß die Seele mit Gott ewig wäre, und daß er, wenn er lehret, daß die Seele erzeugt und von Gott geschaffen worden, doch nicht damit sagen wolle, daß sie einen Anfang gehabt, sondern, daß sie den Grund ihres Ursprungs in Gott habe f). Aber hier scheinet es, daß **Chalcidius** die Meinung des **Plato** just nicht getroffen habe, oder daß er sich wenigstens nicht deutlich genug über ihn ausgedrücket. Es ist kein Zweifel daran, daß Plato nicht geglaubet habe, die menschlichen Seelen wären ewig; aber

d) Eclogae physicae de statu animarum post exitum.
e) Jablonski pantheon aegyptior. Lib. I. cap. II.
f) Comm. in Timaeum Platonis pag. 97. und 322.

aber er glaubte, daß sie Theile von der allgemeinen Seele der Welt wären g), und die Weltseele sahe er für ewig an; die menschlichen Seelen müßten also, als Theile von ihr, es auch seyn. **Plato** hat also, wie viele andern Philosophen, die Seele für einen Theil von der Seele der Welt gehalten, aber darin war er von ihnen verschieden, daß er, wie oben gewiesen ist, zwischen der Seele der Welt und Gott Unterschied machte, und folglich war die Seele doch, nach seiner Meinung, nicht ein Theil von Gott. Diese Ungereimtheit hatte **Plato** weniger, als die andern.

Kapitel 3.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinungen von der Natur der Seele.

Man kann sich leicht vorstellen, daß die Weisen der Heiden über die Frage, von der Natur der Seele, nicht gewisser und einiger gewesen, als in allen übrigen. — **Seneca** saget, es sind viele Dinge, von welchen wir zustehen, daß sie da sind, aber nicht wissen, wie sie da sind. Alle gestehen zu, daß wir eine Seele haben; aber was die Seele ist, kann man eben so wenig erklären, als wo sie ist. Einige sagen, sie sey ein Geist; andere, sie sey eine Harmonie; einige, sie sey eine göttliche Kraft, und ein Theil von Gott; andere, sie sey eine sehr feine Luft, und wiederum andere, sie sey eine unkörperliche Eigenschaft; es giebt auch einige, welche sie für Blut und Wärme halten h.) — Diese Beschreibung vom **Seneca** giebt uns nur wenig Hofnung, viel Gesundes in diesem

g) In Phileto pag. 382.
h) Natur. Quaest. Lib. VII. cap. XXIV.

sem Kapitel zu finden; aber man siehet doch zugleich hieraus, daß nicht alle gleich ungereimte Begriffe von der Natur der Seele gehabt haben. Alle haben die Seele für ein aus mehrern Partikeln zusammengesetztes Wesen angesehen; aber einige sahen sie für mehr, andere für weniger materiel an, und darnach wollen wir sie in zwo Klaßen eintheilen.

Zur ersten Klaße rechne ich den **Critias** und andere, welche glaubten, daß das Blut die Seele wäre i). — Ob **Empedocles** unter diesen solle angeführt werden, kann, nicht mit Gewisheit gesagt werden. Beym Cicero heißet es wohl, daß er das Blut im Herzen für die Seele gehalten habe k). Aber ist es wahr, was **Plutarchus** saget, daß er geglaubet habe, die Seelen wären eher da gewesen, als der Leib, und sie würden vom Himmel und vom Mond in die Leiber niedergesenkt l), so hat er unmöglich die Seele für das Blut im Herzen halten können. Denn das **Blut** ist nicht eher da, als der Leib. Eben so unrichtig muß denn auch des **Aristoteles** Nachricht von ihm seyn, nach welcher er soll geglaubet haben, daß die Seele aus allen Elementen bestünde m). Denn nach der Alten Meinung bestand der Himmel, von welchem die Seelen niederkämen, aus einem reinen aetherischen Feuer, und nicht aus allen Elementen. Wir müssen es denn wohl unausgemacht lassen, was **Empedocles** von der Natur der Seele geglaubet habe. Sonst hat er, wie viele andere, zwo Seelen angenommen; eine vernünftige, welche vom Himmel niederkommen sollte, und eine sinnliche, welche in dem Blute bestand; welches wiederum

aus

i) Aristoteles de anima Lib. I. cap. II.
k) Tuscul. Quaest. Lib. I. Sect. 19. 20.
l) De Exilio pag. 607.
m) De anima Lib. I. cap. II.

aus den vier Elementen zusammengesetzt war, die nach der Alten Meinung aus Luft, Erde, Wasser und Feuer bestanden n). Auf diese Weise könnte man vielleicht den **Cicero, Aristoteles** und **Plutarchus** mit einander vereinigen. Es kann auch wohl seyn, daß obenbenannter **Critias**, der gleichfalls das Blut für die Seele ansah, nur die sinnliche und nicht die vernünftige Seele gemeint habe. Man darf diesen Leuten doch nicht mehrere Ungereimtheiten aufbürden, als sie haben, da sie ausserdem derselben genug haben. Aber wir wollen weiter fortgehen.

Diogenes und einige andere, sollten die Seele für Luft angesehen haben. — **Hippon**, ein Pythagoräer glaubte, daß sie Wasser sey o). — **Anaxagoras** und seine Anhänger sahen sie für einen Körper an, und von der Natur der Luft p). — **Pythagoras** glaubte zwar, die Seele wäre ein Theil von dem allgemeinen göttlichen Geiste, welcher über die ganze Natur ausgebreitet seyn sollte q), und folglich sollte die Seele, nach seiner Meinung, von einer aetherischen Natur seyn; aber dem ohngeachtet muß er geglaubet haben, daß die Seele, wenn sie in den Körper käme, eine Mischung von einer gröbern Natur erhielte, daferne es sonst zuverläßig ist, was **Diogenes Laertius** von ihm anführet. Nach seinem Bericht sollte **Pythagoras** gelehrt haben, daß die Seele ein Theil vom Aether wäre, beydes vom warmen und kalten Aether. Unter dem warmen Aether verstand er das feinere Feuer, welches in der Sonne und den Gestirnen ist, und unter dem kalten Aether verstand er die Luft r).

Also

n) Plato in Timaeo pag. 1049.
o) Aristoteles de anima Lib. I. cap. II.
p) Plutarchus de placit. Philosoph. Lib. IV. cap. III.
q) Cic. de Nat. Deor. Lib. I. Sect. 25.
r) De vitis claror. philosoph. Lib. VIII. Segm. 28.

Also sollte, nach seiner Meinung, die Seele ein zusammengesetztes Wesen von Feuer und Luft seyn, und folglich waren seine Begriffe von der Natur der Seele zu grob, als daß sie unter die andere Klaße könnten aufgeführet werden.

Epicurus glaubte, sie wäre eine Mischung von vier Eigenschaften, einer feuerartigen, einer luftartigen, einer geistigen, und einer vierten Eigenschaft, welcher er keinen Namen giebt, welche das Sinnliche ist s). — **Lucretius**, einer von **Epicurs** Anhängern, äußert dieselbe Meinung von der Natur der Seele. Er lehret, daß die Seele von einer körperlichen Natur sey; aber daß sie doch aus sehr kleinen und runden Körpern bestehen solle, welches er aus ihrer Schnelligkeit, mit welcher sie sich beweget, schließet. Diese kleinen Körper sind, nach seiner Meinung, Wasser, Luft, Wärme und ein viertes Ding, welches er nicht benennen kann, ohne welches die Seele nicht sinnliche Gefühle und Gedanken haben könne. Um diese Meinung zu unterstützen, daß die Seele aus körperlicher und materieller Natur bestehen müsse, beruft er sich theils darauf, daß die Seele zugleich mit dem Körper leide; theils darauf, daß sie die Glieder in Bewegung setzen, den Körper vom Schlaf abhalten, das Gesicht verändern, und den ganzen Menschen führen könne, welches, nach seiner Meinung, allein durch Berührung geschehe; aber Berührung, glaubet er, kann nicht ohne Körper geschehen t).

Galenus, welcher ebenfalls glaubte, daß die Seele etwas körperliches seyn müsse, beweiset seine Meinung theils daraus, daß die Seele sich über den ganzen Körper ausbreite, welches er für nicht möglich hält, daferne sie nicht

s) Plutarch. de placit. Philos. Lib. IV. cap. III.
t) De rerum natura Lib. III. v. 162. seq.

nicht etwas von der Natur des Körpers habe u); theils daraus, daß der Mensch in Tollheit, Vergessenheit, falsche Einbildungen verfallen könne u. s. w.; denn, saget er, wie kann sie durch die Vereinigung, in welcher sie mit dem Körper stehet, zu einer ganz andern entgegengesetzten Natur verwandelt werden, sonst ist sie eine Eigenschaft oder ein Vermögen im Körper v).

Alle diese Beweise, mit welchen **Lucretius** und **Galenus** die Meinung zu unterstützen suchen, daß die Seele von einer materiellen Natur seyn solle, sind alle von unserer Unwissenheit genommen. Wir können nicht begreifen, wie die Seele zugleich mit dem Körper leiden könne; wir können nicht begreifen, wie sie die Körper in Bewegung setzen könne; wir können nicht begreifen, wie sie sich über den ganzen Körper ausbreiten könne, wir können nicht begreifen, wie sie in Tollheit, Vergessenheit verfallen könne u. s. w. alles das können wir nicht begreifen, daferne die Seele nicht von einer körperlichen und materiellen Natur ist. — Aber weil wir dies alles nicht begreifen können, so fließet daraus noch nicht, daß die Seele materiel seyn solle. Wie viele Dinge giebt es nicht die wir nicht begreifen können, aber darum hören sie nicht auf zu seyn, was sie sind. Es ist allemal ein elender Beweiß, der von unserer Unwissenheit genommen wird. Sollte etwas gegen die Lehre von der Immaterialität hinlänglichen Beweiß führen können, so mußte man auf eine gründliche Weise das darthun können, daß ein Wesen, welches nicht Körper ist, oder das ein immaterielles Wesen das nicht thun, oder das im Körper nicht wirken könne, was die Seele wirket; aber um diesen Beweiß

u) Tr. Quod animi mores corporis temperaturas sequantur cap. III.

v) Loc. cit, cap. V.

weiß führen zu können; müßte man von dergleichen immateriellen Wesen einen deutlichen Begrif haben, und dieser fehlet uns.

Einige Philosophen haben dies hingegen eingesehen daß die Seele von einer so groben Natur nicht seyn könne; daher sie die andern zu wiederlegen gesucht haben, und das mit guten Gründen. — Diese lehrten, daß die Seele sey eine himmlische und göttliche Natur, die von aller irdischen Mischung frey wäre, und ihren Ursprung nicht von der Erde haben könnte, welches sie richtig aus der Denkkraft der Seele bewiesen, aus der Kraft, welche sie besitzet das Vergangene zubehalten, das Zukünftige vorauszusehen und sich das Gegenwärtige vorzustellen. Sie schlossen daraus, daß die Seele ihren Ursprung von Gott haben müße, daß sie etwas göttliches, etwas himmlisches und daher ewig seyn müße, da deren Vermögen nicht aus den bekannten Wirkungen der Natur könnten erkläret werden x).

Plotinus lehret ebenfalls, daß die Seele kein Körper sey, oder aus einiger körperlichen Mischung bestehe, welches er daraus schließet, daß sie Leben in sich selbst habe, welches kein Körper habe. Es ist unmöglich, saget er, daß eine Sammlung von Körpern, von welchen iedweder insbesondere kein Leben hat, Leben geben könne, oder, von welchem jeder insbesondere nicht Verstand habe, Verstand geben könne y).

Proclus beweiset, daß jedwede Seele von einer unkörperlichen Natur sey, theils damit, daß sie sich selbst kenne z), theils aus der Kraft, die sie hat sich selbst zu be-

x) Cic. Tuscul. Quaest. Lib. I. Sect. 66.
y) Enneades IV. Lib. VII. Sect. II.
z) Inst. Theol. cap. CLXXXV.

bewegen. Der Seele Wesen, saget er, ist über alle Körper, und die vernünftige Seele über alle Seelen; denn jedweder Körper wird durch etwas anders beweget, und kann sich nicht selbst bewegen; aber vermittelst der Vereinigung der Seele wird er von sich selbst beweget, und vermittelst der Seele lebet er, und wenn die Seele gegenwärtig ist, wird er auf einige Weise von sich selbst beweget, aber, wenn die Seele weg ist, wird er, von etwas anders beweget, dieweil er diese Natur durch die Seele hat, und die Seele eine Natur hat, welche sich selbst beweget a).

Diese Beweise für der Seele Immaterialität sind dieselben, welche die christlichen Philosophen nachher mehr erweitert, und in ein kläreres Licht gesetzt haben. Durch diese Gründe haben sich verschiedene bewegen lassen, die Lehre der andern Parthie, welche wollte, daß die Seele ein Köper seyn sollte, zu verwerfen. **Chalcidius** lehrte auch, daß die Seele Bewegung in sich selbst hätte b), und glaubte daher, daß sie unkörperlich, ohne Zusammensetzung, ohne Anfang und unsterblich wäre c). — **Porphyrius** saget, die Seele sey ohne Größe und Materie, sie sey unvergänglich und habe ihr Leben und ihr Daseyn von sich selbst d). — Sein Schüler **Jamblichus** war derselben Meinung, und lehret, daß die Seele ohne Materie und ohne Körper sey; keinen Anfang gehabt, auch nicht vergehen werde, und daß sie von sich selbst Leben und Beve-

a) Loc. cit. cap. XX.
b) Comm. in Timaeum Plat. pag. 317.
c) Loc. cit. pag. 320. 321.
d) Breves Sententiae s. de occasionibus libellus pag. 440. Edit. Fogerolles.

Bewegung habe e). — Von gleicher Meinung war der platonische Philosoph **Xenocrates** f).

Aber, weil die heidnischen Philosophen gelehrt haben, daß die Seele ohne Materie und ohne Körper sey, so muß man um deswillen nicht glauben, daß solche, wie die christlichen Philosophen, sie für ein ganz einfaches und untheilbares Wesen gehalten. Von einem dergleichen Wesen haben sie ganz und gar keinen Begriff gehabt. Auch der göttliche Geist war nicht ohne alle Zusammensetzung und Ausdehnung; viel weniger haben sie den menschlichen Geist dafür angesehen, daß er es wäre. **Seneca** lehret wohl, daß die Seele ein Geist sey g), und **Xenophanes**, der Stammvater der eleatischen Philosophen, soll der Erste gewesen seyn, der die Seele so genannt h). Aber ein Geist war bey den alten Philosophen nicht ein ganz einfaches und unzusammengesetztes Wesen; denn so hätte **Chrysippus**, der die Seele auch für einen Geist ausgab, nicht haben lehren können, daß sie über den ganzen Körper ausgebreitet wäre, so weit, als er geschickt dazu sey, Leben anzunehmen, und daß einige Theile der Seele an gewisse Glieder des Körpers ausgetheilet wären, so daß jedwedes Glied seinen Theil von der Seele hätte i). — Sie nennten sie auch ein einfaches Wesen, aber wir irren, wenn wir daraus schliessen wollen, daß sie geglaubet haben, die Seele wäre ohne alle Materie

e) Stobaei Eclogae ethicae de iis, quae sunt in nostra potestate.

f) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 124.

g) Epist. tr.

h) Hesychius de Philosoph. ad Voc. Xenophanes.

i) Galenus de Hippocratis ex Platonis Decretis, Lib. III. cap. 1.

Materie und Zusammensetzung; denn sie nennten das Feuer, ja auch das Blut ein einfaches Wesen k).

Die allgemeinste Meinung, welche die gesundesten und besten Philosophen von der Seele hatten, war diese, sie sey ein subtiles Feuer. Dieser Meinung war **Zeno Citticus** l). Von gleicher Meinung **Hipparchus**, ein Pythagoräer, welcher lehrte, daß die Seele ein Theil vom Himmel sey, welcher Meinung **Plinius** Beyfall zu geben scheinet m). Aber unter diesem Theil vom Himmel kann man wahrscheinlich nichts anders verstehen, als ein himmlisches und aetherisches Feuer. — Derselben Meinung war **Hippocrates**. **Galenus** saget von ihm, daß es scheine, er habe die Seele für eine natürliche Wärme angesehen, welche er an vielen Orten für die Ursache der natürlichen Wirkungen erkläret, und daß er die Seele für ein Feuer gehalten habe, kann aus seinen eigenen Schriften gesehen werden o). — Gleicher Meinung müssen auch wohl diejenigen Philosophen gewesen seyn, welche nach des **Plutarchus** Bericht, glauben, daß die Seele in ihrer Natur ein Licht sey, weil sie nichts so viel vergnüge, als das Licht, und sie nichts so sehr scheue, als Finsternis und Unwissenheit p).

Wofür die sogenannten atomistischen Philosophen die Seele gehalten, kann nicht mit so vollkommener Gewisheit gesagt werden. Nach **Aristoteles** Bericht soll **Leucippus** geglaubt haben, daß die Seele aus kleinen

 runden

k) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 124.
l) Cic. Tusc. Quaest. Lib. I, Sect. 19.
m) Plinii Nat. Hist. Lib. II. cap. XXVI.
n) In Libr. VI. Hippocr. de morb. vulg. Com. V.
o) De victus ratione Lib. I. Sect. IV.
p) Plutarchi libellus de occulte vivendo pag. 1130.

runden Partikeln bestünde q). Und nach **Cicero's** Bericht soll **Democritus** ebenfalls geglaubet haben, sie bestünde aus leichten, runden und kleinen Körpern r). **Aristoteles** dagegen saget, daß **Democritus** die Seele für ein Feuer ansehe s), und dasselbe bezeuget **Plutarchus** von ihm t). Soll man diese Berichte miteinander vereinigen, so muß **Democritus** wahrscheinlich geglaubet haben, daß die leichten und kleinen Körper, aus welchen die Seele, seiner Meinung nach, bestehen sollte, Feuer-Partikeln gewesen seyn müssen, und ist dies des **Democritus** Meinung, so muß es auch wahrscheinlich des **Leucippus** Meinung gewesen seyn, da man weiß, daß **Democritus** ein Zuhörer vom **Leucippus** war, und sein Lehrgebäude annahm.

Das Feuer war also die feinste Natur, die man sich in der Seele zu denken wußte, und ein solche Seele nennte man einen Geist, unkörperlich, immateriel und himmlisch. Aber, so subtil die Natur des Feuers auch ist, so ist sie doch von mehrern Partikeln zusammengesetzt, und das läugneten sie nicht; denn sie glaubten, daß diese Seele über den ganzen Körper ausgebreitet sey, daß einige Partikeln in einigen und andern Partikeln in andern Gliedern des Körpers, befindlich wären. Aber, wenn die Seele aus mehreren Theilen und Partikeln bestünde, so müßte entweder jeder Partikel insbesondere das Vermögen haben, zu denken und zu fühlen, oder eine einzige Partikel hätte nur dieses Vermögen; im ersten Fall hätte der Körper eben so viele verschiedene Seelen, als Feuerpartikel da wären, welches ungereimt ist; und im letzten Falle,

q) De anima Lib. I. cap. II.
r) Fusc. Quaest. Lib. I. Sect. 22.
s) De anima Lib. I. cap. II.
t) De plac. Philos. Lib. IV. cap. III.

Falle, wenn nur eine einzige von diesen Partikeln das Vermögen hätte, zu denken und zu fühlen, wären alle die übrigen Partikeln, welche zu diesem einen denkendem Wesen hingehören, überflüßig, wenigstens könnten sie nicht im eigentlichem Verstande, Seele genannt werden; und zu sagen, daß mehrere Partikeln, von welchen keiner besonders das Vermögen zu denken hätte, vereiniget ein denkendes und fühlendes Wesen ausmache, daß ist soviel gesagt, als daß in dem Ganzen etwas seyn sollte, wovon in den Theilen nichts sey, welches ebenfalls eine Ungereimtheit ist.

Diese Ungereimtheit muß **Aristoteles** vielleicht haben durchschimmern sehen, daher spricht er so dunkel von der Seele, daß es schwer ist mit einiger Gewisheit zu sagen, was seine Meinung gewesen, welches denn auch macht, daß seine Ausleger so uneinig sind, ihn in diesem Stücke zu erklären. Nach **Cicero's** Meinung, soll **Aristoteles** aus dem Vermögen der Seele, durch welches sie denken lernen, erfinden, sich erinnern, lieben, haßen könne u. s. w. daraus soll er den Schluß gemacht haben, daß die Seele nicht, wie der Körper, aus etwas von den vier Elementen, Luft, Wasser, Erde und Feuer bestünde, sondern daß sie einer fünften Natur seyn müsse u). Diese Erklärung des **Aristoteles** scheinet die richtigste zu seyn. Aus seinen Schriften siehet man wohl, daß er die Seele für etwas göttliches gehalten, aber doch nicht recht wußte, zu was er sie machen sollte. Sie war weder ein Feuer, auch nicht von einer dem Feuer ungleichen Natur; sondern schien, nach seiner Meinung, ein Theil von einem beseelendem Feuer zu seyn v), welches

u) Tusc. Quaest. Lib. I. Sect. 22.

v) Θερμοτις ψυχικη, calor animalis.

ches über die ganze Natur ausgebreitet seyn sollte, aber doch ein Feuer, welches nicht zu den andern vier Elementen hingehörte x). Also macht er richtig genug, wie Cicero saget, die Seele zu einer fünften Natur, wußte aber selbst nicht recht, was diese Natur wäre, obschon sie doch eine Art von Feuer seyn sollte. Aber in solchem Falle kommt doch dieselbe Ungereimtheit heraus, als die ist, die ich oben angeführt habe. Was für ein Feuer er auch annimmt, so bestehet es doch aus Theilen, Zusammensetzung und Ausdehnung, woraus das Vermögen zu denken sich nicht erklären läßt.

Kapitel

x) De gener. animal. Lib. II. cap. III. und Lib. III. cap. XI. --- Aus einer andern Stelle scheinet es, daß Aristoteles die Seele für das Wesentliche im Körper gehalten habe, welches mache, daß der Körper Körper sey, so wie das Gesicht das Wesentliche im Auge sey, welches mache, daß das Auge Auge sey; welches Gleichniß er selbst braucht. Daher die Seele mit dem Körper Eins ausmachen solle, und nach seiner Meinung vom Körper nicht getrennet werden könne. De anima Lib. II. cap. I. Aber hier spricht Aristoteles wahrscheinlich von der sinnlichen Seele; denn er statuirte auch zwo Seelen, eine sinnliche und eine vernünftige.

Kapitel 5.

Der heidnischen Philosophen verschiedene Meinungen vom moralischen Bösen in der Seele.

Die Weisen des Heidenthums waren größtentheil darin einig, daß die Menschen nicht vollkommen gut wären y), und dies konnten sie wohl auch nicht läugnen, ohne die tägliche Erfahrung zu läugnen. — Eigene und anderer Erfahrung überzeugt uns, daß im Menschen eine Mischung vom Guten und Bösen sey. Jeder hat seine gute und schlimme Seite. — Aber, woher denn dies Böse, dies moralische Böse, welches bey dem Menschen gefunden wird? — Bey dieser Frage theilen sie sich fast in eben so viele verschiedene Meinungen, als Philosophen sind. Sie theilen sich erst in zwo Hauptklassen, von welcher

y) Es scheinet, daß Sallustius, welcher, wie oben gezeigt ist, läugnete, daß es einiges physisches Böses gebe, auch nicht geglaubet habe, daß es einiges moralisches Böses gebe. Daferne, saget er, etwas wirklich Böses in der Welt seyn sollte, müsse es seinen Grund in den Göttern oder in den Körpern haben. In den Göttern, saget er, kann es seinen Grund nicht haben, da sie gut sind; auch nicht in der Seele, denn da würde die Seele unvollkommner als der Körper seyn, da kein Körper Böses in sich hat; und sagen zu wollen, daß das Böse aus Vereinigung der Seele und des Körpers entstehe, siehet er für ungereimt an, nemlich, daß die Dinge, welche getrennt, nicht böse sind, durch Vereinigung böse werden sollten. De Diis et Mundo cap. XII. Diese Schlußfolge ist auf die Sätze gegründet, welche so offenbar falsch sind, daß man den Verstand des Lesers beleidiget, wenn man sie widerlegen wollte.

cher die Eine glaubte, wir wären gut gebohren, die andere, daß wir mit der Verderbniß, welche uns anklebe, gebohren wären.

Diejenigen machten den größten Haufen aus, welche glaubten, daß wir gut gebohren worden; die meisten nahmen also die Parthie des Irthums an. — So lehret **Timaeus Locrus**, daß der Anfang zur Tugend in der Natur liege, und daß sie durch Unterweisung und Philosophie zur Vollkommenheit gebracht werde z). — So behauptet **Cicero**, daß der Saame zur Tugend mit uns in der Seele gebohren sey, welcher, daferne er aufwachsen könnte, uns durch die Kraft der Natur selbst zu einem glückseligen Leben leiten würde. Aber, saget er, sobald wir zur Welt kommen, werden wir gleich von ihren bösen Beyspielen und Vorurtheilen umringet, welche wir, wie mit der Muttermilch einzusaugen scheinen, und darnach, wenn wir den Lehrmeistern übergeben werden, lernen wir wiederum so viele verschiedene Irthümer, daß die Wahrheit dem Irthum und die Natur den bekräftigten Meinungen weichen müsse a). An einem andern Ort saget er, daß die Menschen von Natur gut wären, und daß unsere Verderbnis von bösen Wahnen gekommen, welche das Gute, so mit uns gebohren sey, auslöschten b). — **Seneca** lehret ebenfalls, daß ein göttlicher Saame zur Tugend in den menschlichen Körpern niedergelegt sey, und daß er, wenn er eine gute Bearbeitung erhalte, aufkeime, und seinem Ursprung gleich werde; aber daß er, wenn er schlecht bearbeitet werde, Unkraut statt Früchte hervorbringe c).

Nach

z) De anima Mundi in Opusc. Mythol. pag. 564.
a) Tuscul. Quaest. Lib. III. Sect. 2.
b) De Divinat. Lib. I, Sect. 33.
c) Epist. LXXIII.

Nach dieser Philosophen Meinung ist also der Mensch von Natur gut; er ist erst böse geworden durch eine schlechte Erziehung und böse Beyspiele. — Ja, daran ist kein Zweifel daß diese nicht vieles dazu beytragen sollten, das Böse, welches schon in der Seele ist, zu entwickeln und zu vermehren, aber daferne der Mensch sein moralisches Böse nicht mit sich in die Welt bringet, so muß man billig fragen, wie Kinder, welche gleiche Eltern haben, gleiche Erziehung genießen, dieselben Beyspiele sehen, so verschieden in ihrer Denkungsart und ihren Trieben sind? Warum einige mehr, andere weniger gut; einige mehr, andere weniger böse sind? Daferne das Böse nicht angebohren, sondern blos eine Wirkung von der Auferziehung oder den Beyspielen wäre, so müßen Kinder von gleichen Eltern entweder gleich gut, oder gleich böse seyn, aber Erfahrung zeiget just das Gegentheil.

Aber wenn das moralische Böse nicht mit uns gebohren ist, woher sollte es denn wohl seinen Ursprung haben? Wenn der Mensch gut gebohren ist, wie wird er denn böse? Bey dieser Frage theilten die Philosophen sich in verschiedene Meinungen. Einige haben, wie oben gewiesen ist, den Ursprung zum Bösen in Erziehung und bösen Beyspielen gesucht; andere im Misbrauch des freyen Willens des Menschen. Dieser Meinung war **Maximus Tyrius.** Er saget, daß Gott die Seele über den sterblichen Leib gesetzt habe, so wie den Kutscher über den Wagen, und nachdem er dem Kutscher das Lenkseil gegeben, überließe er es ihm selbst, entweder seine Kunst zu brauchen oder zu Misbrauchen. Im ersten Falle sey er glücklich; im lezten Falle werde er von Sinnesbewegungen hingerissen und in Unglück gestürzet. d). — Gleicher Meinung war **Simplicius.** Er lehret „richtig,

d) Differt. XLI. pag. 485. seq.

daß Gott am moralischen Bösen nicht Ursache sey, sondern daß es eine Folge vom Misbrauch unsers freyen Willen wäre, dessen Gott uns weder berauben noch ihn zwingen könne, ohne uns in unvernünftige Thiere zu verwandeln und zugleich alle Tugend aufzuheben e). — Dies ist sehr wohl gesagt in Hinsicht auf die ersten Menschen, welche unmittelbar aus den Händen des Schöpfers kamen und nothwendig von aller sündigen Befleckung frey seyn mußten, daferne Gott nicht selbst die erste Ursache des moralischen Bösen werden sollte. Aber gilt dies auch von ihren Nachkommen? Kommen sie auch eben so rein zur Welt? Das glaubet **Simplicius**. Er erkennet kein angebohrnes Böses in der Seele, sondern saget, daß die menschliche Seele ein Zwischenwesen zwischen den Seelen sey, welche allezeit in der Höhe bleiben und denjenigen, welche allezeit auf der Erde bleiben, welches die Seelen der Thiere wären, und nach seiner Meinung, sey es der Seele eigenem freyen Willen überlassen, sich entweder mit ihren Gedanken in die Höhe zu himmlischen Betrachtungen zu erheben, in welchem Falle sie vollkommen rein von allem Bösen bliebe, oder sich auch zum Irdischen niederzulassen, woraus das Böse in der Seele entstehe f).

Aber, zeiget nicht eigene Erfahrung daß es uns weit leichter ist zur Erde zu sinken, als uns in die Höhe zu schwingen? Beweiset aber nicht die Erfahrung, daß, wenn es uns auch leicht ist eine oder die andere tugendhafte Handlung auszuüben, es uns auf der andern Seiten schwer sey, uns zur Ausübung gewißer anderer tugendhaften Handlungen überreden zu können, oder uns von den entgegengesetzten Lastern abzuhalten? Und lehret nicht Erfahrung, daß es vielen Menschen ganz unmöglich ist, gewisse

e) Comment. in Epicteti Enchiridion cap. XXXIV.
f) Loc. cit.

gewisse lasterhafte Triebe ihres Herzens zu überwinden, so sehr sie sich auch bestreben solche zu überwinden? Also hat Simplicius Unrecht, wenn er an einen andern Ort sagt, daß wir so werden, wie wir seyn wollen, vermittelst der Freyheit der Seele, und daß es bey uns stehe, tugendhaft oder lasterhaft zu seyn g). — Daferne der Mensch in einem vollkommenen Gleichgewichte zwischen dem Guten und Bösen stünde, müßte es ihm wenigstens eben so leicht seyn das Gute, als das Böse zu üben; aber Erfahrung lehret das Gegentheil; sie lehret, daß die Wagschale nicht gleich stehe; es sey ein Verderben, welches sie auf der einen Seite niederdrückt, und unsern freyen Willen mit sich ziehet.

Richtiger dachte **Hierocles** in diesem Stücke. Es scheint zwar, daß er der Seele zu viele Macht über sich selbst beyleget, wenn er saget, daß sie über nichts, ausser über sich selbst Macht habe, da sie sich selbst besser oder ärger machen könne h). — Das Lezte kann sie wohl thun, aber ob sie deshalb, sich selbst überlassen, das erste thun könne, ist eine andere Frage i). — Demohngeachtet lehret er doch richtig, daß das moralische Böse theils angebohren sey, theils durch den Misbrauch unsers freyen Willens erworben worden, wenn der Mensch Gott verließe und sich von seinen Sinnesbewegungen bemeistern ließe. Der, saget er, muß nothwendig unvernünftig handeln, welcher sich von Gott trennet, und der muß nothwendig von Gott getrennt seyn, welcher unvernünftig handelt k).

Diese

g) Loc. cit. cap. XXXVIII.
h) De Providentia pag. 274.
i) Hauptlehre der christlichen Religion zu allgemeinen Erbauung cap. 36.
k) Comment. in aurea carmina pag. 192.

Diese Meinungen vom Ursprunge des Bösen, in so weit man glaubte, daß der Mensch von Natur gut wäre, sind die allgemeinsten. Die meisten, welche ein angebohrnes Verderben läugneten, suchten den Ursprung des Bösen, welches im Menschen gefunden wird, entweder in der Auferziehung und bösen Beyspielen, oder im Misbrauch des freyen Willens des Menschen l). Einige wenige gingen andere Wege, um die Quelle zum Bösen zu finden. **Chalcidius** glaubet, daß die Begierden und Gemüthsbewegungen der Natur der Vernunft gehorchen m). Er lehret, daß die reinen Seelen, oder die Seelen, in so weit sie rein sind, ihren Ursprung von Gott haben; daß aber die Lasterhaften Theile der Seele, nemlich die Gemüthsbewegungen ihren Ursprung von den göttlichen Mächten, das ist, von den Untergöttern, welchen Gott dieses aufgetragen, empfangen. n). — Diese Ungereimtheit bedarf keiner Wiederlegung, und eine andere findet man beym **Aristoteles**, welche solche eben so wenig nöthig hat. — Er wirft die Frage auf, warum der Mensch, der doch Unterweisung habe, das ungerechteste unter allen Thieren sey? und beantwortet selbige so: weil der Mensch den meisten Verstand habe, und daher am meisten untersuche, was Glükseligkeit sey, welche ohne

l) Epicurus soll von der Gegenmeinung gewesen seyn, und durchaus die Freyheit der Seele geläugnet haben, daher er denn auch behauptet hat, daß niemand dürfte gelobt oder getadelt werden, dieweil er nicht aus freyer Ueberlegung handele. Epiphanius adversus haereses Lib. III. Tom. III pag. 1091. e Recens. Petavii Coloniae 1682. So legten einige der Seele zu viele und andere zu wenige Freyheit bey.

m) Comment. in Timaeum Platonis p. 323.

n) Loc. cit. pag. 276.

ne Ungerechtigkeit nicht könne erhalten werden o). — Diese Erklärung über den Ursprung des moralischen Bösen, enthält zwo Ungereimtheiten in sich; die eine, das Glückseligkeit nicht ohne Ungerechtigkeit erhalten werden könne, da Ungerechtigkeit just eine Hinderung der wahren Glückseligkeit ist; die andere, daß der Mensch ungerecht und böse sey, weil er Verstand habe, gleich als wenn Verstand und Herzens Güte zwey Dinge wären, die nicht mit einander bestehen könnten. Es ist gewiß, daß moralisches Uebel nicht ohne Vernunft statt finden könne, abrr daraus fließet nicht, daß wo Vernunft sey auch nothwendig moralisches Böse seyn müsse.

Aber es gab unter den Weisen der Heiden auch einen Theil welche die vernünftigere Meinung annahmen, nemlich, daß das moralische Böse angebohren sey. — So lehrte **Hippodamus**, ein Pythagoräer, daß der Mensch von Natur weder gut noch glückselig sey, sondern daß er Unterweisung und Aufsicht bedürfe p). — Auch diese suchten die Quelle zum Bösen, entweder im Temperamente, oder in der Materie. — Unter die Ersten gehöret **Galenus**. Er glaubte ein angebohrnes Verderben, obschon es scheinet, er habe just nicht geglaubet daß es allgemein und bey allen wäre, sondern daß wohl einige, wiewohl wenige seyn könnten, die von diesem Bösen befreyet wären. — Die Quelle zu dieser angebohrnen Verderbnis suchet er im Temperamente, und beweiset diese gegen die Stoiker, welche glaubten, daß alle Menschen ein natürliches Vermögen zur Tugend hätten, und nur von andern verderbet werden könnten, theils daraus, daß die ersten Menschen niemand hatten, durch den sie verderbet werden konnten; theils daraus, daß kleine Kinder auch

böse

o) Problemat. Sect. XXIX. Quaest. 7.
p) Fragmenta Pythagoreor, in Opusc. Mytholog. pag 661.

böse gefunden werden, und endlich daraus, daß viele, welche gleiche Geburt, gleiche Eltern und gleiche Lehrmeister haben, doch einander so ungleich sind q). — Hierin hat **Galenus** so weit recht, daß er die Quelle zum moralischen Bösen in den Temperamenten suchet, aber wenn er sie darin allein suchte, so hat er unrecht. Daferne die Seele nicht zugleich ein angebohrnes Verderben hätte, so würde sie diesen überwiegenden Trieb, lieber den Antrieben des Körpers und des Temperaments, als den Forderungen der Vernunft zu folgen, nicht fühlen; daß aber dieser überwiegende Trieb in der Seele ist, lehret die tägliche Erfahrung, und dieses sündige Uebergewicht, bey welchem sie die Gesetze der Vernunft beyseite setzt, um dem Gesetze des Temperaments, der Sinnen und Gemüthsbewegungen zu folgen, ist der Seele eigenes angebohrnes Böse.

Galenus hat also im Ganzen nicht recht, und folglich **Plato** auch nicht, auf welchem er sich beruft, als ob er mit ihm in diesem Stücke einig sey r). Dieser Philosoph ist auch mit dem **Galenus** einer Meinung. Er lehret, daß alle Menschen Verbesserung bedürfen s) daß alle Menschen von Kindheit auf mehr böses als gutes thun t). Er lehret, daß von Natur im Menschen keine Weisheit sey und macht diesen Schluß, daß da Weisheit erfordert werde um gut oder für andere nüzlich zu seyn, so sey folglich von Natur auch nichts gut u). — Aber, wie **Plato** glaubet, daß das moralische Böse angebohren sey, so läugnet er dagegen, daß es freywillig beym Menschen

sey

q) Tr. Quod animi mores corpor. temper. sequantur c. XI.
r) Loc. cit. cap. VI.
s) In Alcibiade I. pag. 443.
t) In Hippia Major. pag. 1255.
u) In Menone pag. 427.

sey und behauptet, daß es entweder eine Folge von natürlicher Beschaffenheit des Körpers oder einer schlechten Auferziehung sey v). — Es scheinet auch, aus einer andern Stelle, daß er das moralische Böse für etwas nothwendiges gehalten, damit etwas da seyn mögte, welches dem Guten entgegengesetzt wäre, und fügt er hinzu, daß das Böse wohl nicht bey den andern statt habe, sondern daß es nothwendig die menschliche Natur und die niedrigere Welt umgeben müße x).

Wenn wir diese Stellen mit einander vergleichen, so scheinet seine Meinung diese zu seyn, daß das moralische Böse seinen Ursprung vom Temperament im Körper habe; und die Unordnung, welche im Körper und deßen Temperament gefunden wird, siehet er wiederum an, als eine nothwendige Folge von der Materie woraus der Körper bestehet, und woran die Seele hienieden in der niedrigern Welt gebunden ist. Denn, wenn die heidnischen Philosophen nicht auf eine andere Weise die Götter wegen des Bösen in der Welt rechtfertigen können, so schreiben sie solches der Materie zu, welche die Götter so brauchen müssen wie sie sie vor sich fanden. Sie sahen nicht ein, daß sie, indem sie auf diese Weise Gottes Güte und Heiligkeit rechtfertigten, seine Allmacht zugleich einschränketen. — **Plotinus** war mit **Plato** derselben Meinung. Er siehet es für gottlos an, Gott die Ursache des moralischen Bösen zuschreiben zu wollen y). Er glaubet auch nicht, daß die Ursache dieses Bösen in der Seele sey, sondern suchet sie allein in der Materie z), und der Verbindung der Seele mit den äußerlichen Dingen a).

So

v) In Timaeo pag. 1085.
x) In Theacteto. pag. 129.
y) Ennead. IV. Lib. IV. Sect. XXXI.
z) Ennead. I. Lib. VIII. Sect. V.
a) Ennead. II. Lib. III. Sect. VIII.

So findet man kaum einen einzigen, der dummdreist genug gewesen, Gott die Ursache des moralischen Bösen zuzuschreiben. Dies wäre, saget **Sallustius**, uns selbst gut, und die Götter böse zu machen b). So schwach ihre Begriffe von der Gottheit auch waren, so konnten sie das doch einsehen, daß dergleichen mit der Güte und Heiligkeit der Götter nicht bestehen könnte. — **Plotinus** glaubet auch um so viel mehr Gottes Güte in Hinsicht auf das moralische Böse zu rechtfertigen, wenn er behauptet, daß dies Böse zur Vollkommenheit des Ganzen erfordert werde. Er saget, daß die Menschen von sich selbst nicht böse wären, sondern daß sie es wären, weil sie so seyn sollten, da die verschiedenen Grade von vernünftigen Geschöpfen zur Vollkommenheit des Ganzen beytrügen. Eben so, saget er, wie Gott im Thiere nicht alles zu Augen gemacht, so habe er auch nicht alles zu Göttern gemacht; sondern er habe es so eingerichtet, daß einige sollten Götter, andere Dämonen seyn, darnach die Menschen und endlich die Thiere, und so habe er es nicht aus Abgunst gemacht, sondern um Veränderung zu erhalten c).

Plotins Absicht bey dieser Erklärung über das moralische Böse ist sehr gut; aber hätte er nicht in der obangeführten Stelle es für gottlos erkläret, Gott die Ursache dieses Bösen zuschreiben zu wollen, so sollte man hieraus leicht geglaubet haben, es sey seine Meinung, die Menschen wären böse, weil Gott wollte, daß sie es seyn sollten. Aber er mischet hier die wesentlichen und die moralischen Unvollkommenheiten unter einander. Daß ein Geschöpf in seiner Natur unvollkommener ist als ein anders, daß das Thier in seiner Natur unvollkommener ist

als

b) De Diis et Mundo cap. IX.
c) Ennead. III. Lib. II. Sect. X, XI.

als der Mensch, die Pflanze unvollkommener als das Thier, und der Stein unvollkommener als die Pflanze, so auch, daß der Mensch unvollkommener ist als andere reinere und mehr erhöhete Geister, das macht die Veränderung in den Geschöpfen aus, und trägt zu desto größerer Vollkommenheit des Ganzen bey. Daher war des Schöpfers Wille, daß der Mensch in seinem Wesen nicht vollkommener seyn sollte, als er ist. Die wesentliche Vollkommenheit, welche er besitzet, ist just die, welche er nach dem Gliede, welches er in der Kette der Geschöpfe ausmacht, haben soll. Aber sprechen wir dagegen von des Menschen moralischen Unvollkommenheit, von desselben moralischen Bösen, so können wir nicht sagen, daß dies Böse zur Beförderung der Vollkommenheit des Ganzen nothwendig war, und daß Gott daher dies Böse wolle; das darf man aber sagen, daß der Schöpfer dies Böse zuließ, weil er es voraus sah, daß es zur Beförderung einiges Guten im Ganzen angewendet werden könnte. Unsere Erdkugel ist gewiß mit diesem moralischen Bösen unvollkommener, als wenn sie mit diesem Bösen nicht beflecket gewesen wäre; aber das wissen wir nicht, ob die wenigere Unvollkommenheit, welche unsere Erdkugel dadurch hat, sich auch zu der Reihe von Welten, in welcher sie stehet, paße, von welchen einige vielleicht mehr, und andere noch weniger vollkommen sind. Also kann diese moralische Unvollkommenheit in unserer Erdkugel, welche der Schöpfer voraus sah und zuließ, vielleicht zu desto größerer Vollkommenheit des ganzen Weltgebäudes beytragen.

Kapitel 6.

Von der Seele Unsterblichkeit.

In welchem erbärmlichen Zustande die Heiden gewesen, kann man am besten aus ihrer Unwissenheit von einem zukünftigen Leben schließen. Für Geschöpfe, welche sterblich sind kann wohl nichts wichtiger seyn, als mit vollkommener Gewisheit diese Frage beantworten zu können: Wird mein ganzes Wesen im Grabe vergehen, oder stehet mir ein Leben nach diesem bevor? nnd was wird mein Schicksal denn in diesem Leben werden? Aber wie wenig sie im stande waren diese Fragen mit einiger gründlichen Ueberzeugung zu beantworten, wird das folgende zeigen.

Viele haben zwar schön von der Unsterblichkeit der Seele geredet. **Maximus Tyrius** saget, daß der Tod der Anfang der Unsterblichkeit und die Geburt des zukünftigen Lebens sey d). Einige glaubten auch, daß die Seele der Verstorbenen gradweise von einer Vollkommenheit zur andern aufsteigen würden. So wie Erde, sagen sie, zu Wasser wird, und Wasser zu Luft und Luft zu Feuer, dadurch daß die Natur nach und nach aufsteiget, so werden die guten Seelen zu Helden, von Helden zu Dämonen verwandelt, und wenn sie zuletzt vollkommen gereinigt sind, werden sie der göttlichen Natur theilhaftig e).

Die Beweise, mit welchen sie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unterstützet haben, sind auch, wenn sie in ihr rechtes Licht gesetzt werden, sehr gründlich und brauchbar. — **Plato** beweiset sie daraus, daß die Seele allezeit beweget werde, sich selbst bewege und die erste Ursache zur Bewegung in sich selbst habe f). — **Plotinus** be-

d) Differt. XLI. pag. 491.
e) Plutarch. de oracul. def. pag. 415.
f) In phaedro pag. 1221.

beweiset die Unsterblichkeit der Seele theils daraus, daß sie Leben in sich selbst habe g) theils daraus, daß sie nicht zusammengesetzt sey, und folglich auch nicht aufgelöset werden könne h). — Denselben Beweiß führet **Proclus** i). — Sallustius meinet, daß die Seele nothwendig unsterblich seyn müße, da sie die Götter erkenne, dieweil nichts sterbliches das unsterbliche erkennen könne k). — Dieser Beweiß, den **Cicero** führet, ist von der andern ihrem nicht verschieden. Er beweiset der Seele Unsterblichkeit theils daraus, daß sie mit so vieler Schnelligkeit in ihren Handlungen, mit solchem Gedächtniße von dem Vergangenem, und Voraussehung in Hinsicht auf die zukünftigen Dinge, mit so vielen Künsten und Wissenschaften, und mit der Kraft sich selbst zu bewegen, begabet sey; theils daraus, daß die Seele ein einfaches Wesen sey, welches nicht beweget werden und folglich auch nicht vergehen könne l).

Diese Beweise, wenn sie recht entwickelt und in ihr volles Licht gesetzt werden, sind so gründlich, daß sie bey einer unparteyischen Ueberlegung jedem musten überzeugen können, welcher in den Handlungen seines gegenwärtigen Lebens keine Ursache findet, ein zukünftiges Leben zu befürchten; aber demohngeachtet findet man viele, welche die Unsterblichkeit der Seele durchaus läugneten. Unter solche rechne ich den **Panaetius** m), und **Cornutus** n), welche beyde von der stoischen Secte waren,

g) Ennead. IV. Lib. VII. Sect. XI.
h) Loc. cit. Sect. XII.
i) Instit. Theol. cap. CLXXXVI.
k) De Diis et Mundo cap. VIII.
l) De Senect. Sect. 78.
m) Cic. Tusc. Quaest. Lib. I. Sect. 79.
n) Stobaei Eclogae physicae de Morte.

Galenus o). **Democritus**, **Epicurus** p) und alle diejenigen, die sich zu ihrer Philosophie bekannten, samt **Dicäarchus des Aristoteles** Zuhörer q). — Ob **Aristoteles** selbst solche geläugnet habe, kann nicht mit Gewißheit gesagt werden, doch ist es zuvermuthen, weil man davon nichts in seinen Schriften findet. **Atticus**, ein platonischer Phisosoph behauptet, daß er sie geläugnet habe r). — Ob der pythagoräische Philosoph, **Secundus**, die Unsterblichkeit der Seele geläugnet habe, kann auch nicht mit Gewißheit gesaget werden. Es scheinet wenigstens so aus der Beschreibung, welche er über den Tod macht, daß er nemlich ein ewiger Schlaf, und Auflösung aller Dinge sey s) — Aber **Plinius** läugnete nicht allein der Seele Unsterblichkeit; er sah auch die Meinung, daß sie ewig leben würde, für eine Tollheit an und glaubte, daß dieser Gedanke die Todesfurcht vermehrte t). — Es kann auch wohl seyn, daß **Plinius** etwas bey sich gefunden, wodurch der Gedanken von einem Leben nach diesem ihm fürchterlich werden können; aber daraus folget nicht, daß dieser Gedanke allen fürchterlich sey. Daß die Gewißheit von der Unsterblichkeit für dem Men-

o) Tr. Quod animi mores corporis temperat. sequantur c. III.

p) Plutarchus de Placitis Philos. Lib. IV. cap. VII. Da Epicurus die Unsterblichkeit der Seele läugnete, so lehrte er auch, daß der Tod uns nichts anginge, weil das, was aufgelößt sey, kein Gefühl habe, und das, welches nicht gefühlet werde, uns nichts angehe. Diog. Laertius Lib. X. Segm. 139.

q) Cic. Tusc. Quaest. Lib. I. Sect. 77.

r) Eusebii Praepar. Evang. Lib. XV. c. IX. p. 809. Edit. Vigeri Coloniae 1688.

s) Opuscula Mythologica Edit. Wetstenii pag. 639.

t) Nat. Hist. Lib. VII. cap. LV.

Menschen erwünscht sey, ist wohl eben so unläugbar, als es unzweifelhaft ist, daß allen lebenden Geschöpfen eine Furcht für Tod und Vernichtung eingepflanzet worden. Und durch diesen Gedanken, er sey nun entweder erfreulich oder fürchterlich, wird die Seele weder unsterblich noch sterblich; dazu gehören Beweise, das eine oder andere zu bekräftigen.

Die Philosophen, welche die Unsterblichkeit der Seele geläugnet, haben auch durch Scheingründe sich selbst dieser freudigen Gesinnung zu berauben gesucht. Ich will einige und die wichtigsten dieser Gründe anführen. — Obenbemeldeter **Panätius** führet zween Beweise gegen die Unsterblichkeit der Seele an. Der erste: daß alles das, welches gebohren werde auch vergehen müsse; und da die Seele nun gebohren worden oder einen Anfang hätte, meinte er, daß sie auch ein Ende haben müßte. — Die meisten Philosophen glaubten, die Seele habe einigen Anfang nicht gehabt, wie oben gezeiget ist. **Panätius** dagegen nahm die entgegengesetzte Meinung an, wahrscheinlich aus dem Grunde, um die Unsterblichkeit der Seele läugnen zu können; aber der Satz, woraus er diesen Schluß ableitet, ist falsch; denn, daß alles das, welches einen Anfang gehabt, darum auch ein Ende haben werde, ist ohne Grund und unerweißlich. — Der andere Beweiß, den er braucht, ist nicht beßer. Alles das, saget er, was Schmerzen leidet ist krank, und das, was krank werden kann, kann auch vergehen. Nun macht er den Schluß, daß, da die Seele Schmerzen leide und krank werden könne, so müsse sie auch vergehen u). — Dieser Schluß hat zween Fehler. Der erste, daß er daraus, daß die Seele vergehen könne, den Schluß

u) Cic. Tuscul. Quaest. Lib. I. Sect. 79.

macht, daß sie würcklich vergehen werde; denn wäre die Seele auch krank und in ihrer Natur vergänglich, so folgt daraus doch nicht, daß sie würcklich vergehen werde. Das ganze Weltgebäude ist in seiner Natur vergänglich, aber daraus allein folget nicht, daß es wirklich einmal ein Ende haben werde. — Der andere Fehler, welchen **Panätius** hier begehet, ist dieser, daß er saget, die Seele sey krank, daß er doch wissen mußte, daß es nicht die Seele, sondern der Körper sey, welcher der Krankheit unterworfen, und daß die Seele allein die unordentlichen Bewegungen, welche im Körper vor sich gehen, fühle, welche schmerzliche Gefühle aufhören, so bald sie durch den Tod von dem kranken Körper getrennet wird.

Lucretius hat eine große Menge von Einwendungen gegen die Meinung von der Seele Unsterblichkeit aufgehäufet, welche größtentheils den beyden gleichen, die ich angeführt habe. Ich will nur diejenigen vorbringen, welche unter ihnen am wichtigsten scheinen mögen. — Die erste Einwendung ist diese: daß die Seele aus vielen kleinen und feinen Körpern bestehe, und daß sie folglich, wenn der Körper sterbe, vergehe oder zerstreuet werde, so wie das Wasser zerstreuet werde, wenn das Gefäß, worin es aufbehalten worden, zerbrochen wird. — Aber oben ist es gezeiget, daß die Seele aus dergleichen Körpern nicht bestehe; diese Einwendung fällt also von sich selbst weg; und wenn es auch wahr wäre, daß die Seele aus zusammengesetzten kleinen Körpern bestünde: so folget daraus noch nicht, daß sie vergehen würde, denn es kann zusammengesetzte Körper geben, welche nicht aufgelöset werden. Es beruhet doch allein auf des Schöpfers Willen, ob der Körper der Seele aufgelöset werden solle, oder nicht, und unerweißlich ist es, daß die Auflösung des Körpers nothwendig die Auflösung der Seele nach

sich

sich ziehen sollte, da Körper und Seele, wenn sie auch beyde etwas materielles in sich hätten, doch wesentlich verschieden sind.

Die andere Einwendung: daß die Seele mit dem Körper gebohren werde, mit dem Körper wachse und mit ihm alt werde, woraus er schließt, daß sie nach dem Tode des Körpers zerstreuet werde, wie der Rauch in der Luft. — Ob die Seele mit dem Körper gebohren werde oder zugleich mit dem Körper entstehe, ist eine Frage, welche noch nicht vollkommen ausgemacht ist; aber, wenn es so ist, welches höchstwahrscheinlich ist, so folget doch nicht daraus, daß sie zugleich mit dem Leibe wiederum vergehen werde, wie ich oben gesagt habe. Daß sie mit dem Körper wächst, kann man in gewißer Hinsicht sagen, in so weit derselben Kräfte nach und nach entwickelt und gestärket werden; aber daß sie mit dem Körper alt werde, das ist, daß ihre Kräfte nach und nach zugleich mit dem Körper geschwächet werden, ist eben so uneigentlich gesagt, als wenn man sagte, daß die Sehkraft in einem gesunden Auge geschwächt wäre, weil es in einer dunkeln Stube nicht sehen könne, und daraus, daß sie in einem schwachen und veraltetem Körper ihre Denkkraft nicht so vollkommen brauchen kann, wie in einem gesunden und jungen Körper, daraus folget eben so wenig, daß die Seele durch den Tod des Körpers vergehen oder ganz und gar ihre Kräfte verlieren werde, so wie der, welcher in einer finstern zu gemachten Stube nicht sehen konnte, stockblind seyn müßte, wenn er aus selbiger heraus käme.

Die dritte Einwendung: daß, so wie der Körper von Krankheiten und Schmerzen gepeiniget werde, so werde auch die Seele von Sorgen, Furcht und Bekümmernis gepeiniget, woraus er schließt, daß sie eben wie der Körper, dem Tode unterworfen seyn müsse. — Aber es ist

ein Unterschied zwischen den Schmerzen des Körpers und der Seele; jene sind unordentliche Bewegungen in den Partikeln, wodurch sie sich von einander abzulösen suchen; diese hingegen sind nur unangenehme Vorstellungen und Veränderungen in ein und derselben Denkkraft, woraus eben so wenig eine Auflösung und ein Untergang folgen kann, als aus den angenehmsten Vorstellungen.

Die vierte Einwendung: Daß die Seele unter Krankheiten, des Körpers zuweilen rase, zuweilen in eine tiefe Schlafsucht falle, in welcher sie sich der äußerlichen Dinge nicht bewust sey, und daß folglich die Seele müsse sterben können, wenn die Krankheiten in sie eindringen könne, weil Schmerz und Krankheit Ursachen des Todes seyn. — Die fünfte Einwendung: daß Trunkenheit die Kräfte der Seele schwächen und sie in ihren Wirkungen stören könne, woraus er schließet, daß, wenn diese Ursache größer und mächtiger werde, sie denn ganz und gar müsse zerstöret werden können. — Diese zwo Einwendungen beweisen nichts anders, als dies, daß die Seele, so lange sie im Körper wohnt, und an die Werkzeuge des Körpers gebunden ist, die Veränderung des Körpers fühlen, theil an ihnen nehmen und desselben Werkzeuge gebrauchen müsse, so wie sie sind, bequem oder unbequem. Daraus folget durchaus nicht, daß sie vergehen solle, wenn sie vom Körper getrennet werde; sondern vielmehr, daß sie dann erst in ihre volle Wirksamkeit gesetzt werde. — Diese Einwendungen sind also mäßig genug; ein Theil anderer, welche noch schlechter sind, welche nicht verdienen weder angeführt noch beantwortet zu werden, können bey ihm selbst gelesen werden v).

Aber obschon viele die Unsterblichkeit der Seele läugneten so ist es doch gewiß, daß die meisten sie angenommen

v) Lucretius de rerum Natura Lib. III, v, 418, seq.

men haben, ohngeachtet die Art, auf welche die mehresten sie annahmen, fast dieselbe ist, als ob sie sie läugnen. — **Cicero** saget, daß **Pherecides** des **Pythagoras** Lehrmeister, der erste gewesen welcher lehrte, daß die Seele ewig wäre und daß **Pythagoras** diese Lehre von ihm angenommen habe, von welchem **Plato** sie wiederum empfangen. Denn **Plato**, saget er, reiste nach Italien um die Pythagoräer kennen zu lernen und habe unter andern auch den **Archytas** und **Tymaeus** da gekannt; da legte er sich auf die pythagoräische Philosophie und nahm des **Pythagoras** Lehre von der Seele Ewigkeit an x).

Es kann doch kaum möglich seyn, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vor der Zeit unter den Griechen unbekannt gewesen; man weiß, daß der Griechen Abgötterey viel älter ist als die Zeit des **Pherecydes** und **Pythagoras**, und ihre meisten Abgötter waren Seelen verstorbener Menschen; folglich müssen sie gewiß vor der Zeit die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben; aber es kann wohl möglich seyn, daß **Pherecydes** der erste Philosoph gewesen, welcher öffentlich diese Lehre abgehandelt habe.

Im Morgenlande ist diese Lehre lange ein Vorwurf für die Nachforschungen der morgenländischen Weisen gewesen. **Pletho** saget, daß die **Magier**, welche dem **Zoroaster** folgten, und viele andere glaubten; die Seele sey unsterblich, sie wäre von oben hernieder gekommen um dem sterblichen Leibe zu dienen, und sie würde wiederum dahin zurück kehren, woher sie gekommen. Aber da die Seele mehrere Wohnungen erhitzet habe, von welchen eine ganz helle, andere ganz dunkel und einige zwischen beyden gewesen, so daß sie theils des Lichts, theils

x) Tusc. Quaest. Lib. I. Sect. 38. 39.

der Finsterniß theilhaftig geworden; so komme die Seele in dem Körper von dem Orte nieder, welcher ganz Luft sey, und wenn sie dem Körper wohl gedient habe, kehre sie nach demselben Ort wieder zurück, aber habe sie ihn übel gedient, so komme sie an die Oerter, welche schlimmer sind als jener Verhältnis zu ihren Handlungen in diesem Leben y) — So lehrten die **Brachmanen** auch, daß der Tod eine Geburt zu dem wirklichen und glückseligem Leben für diejenigen sey, welche sich auf die Philosophie geleget hätten z), und daß die alten Egyptier das Daseyn der Seele nach dem Tode des Leibes geglaubt haben, soll unten gewiesen werden.

Die Lehre von der **Unsterblichkeit** der Seele scheinet also beydes eine alte und allgemein angenommene Lehre im Morgenland gewesen zu seyn; ein grosser Theil der griechischen und lateinischen Philosophen nahm sie auch an, fühleten aber nicht alle gleich starke Ueberzeugung von dieser Wahrheit. — **Socrates** a) lehrte die Unsterblichkeit der Seele, und statuirte für die Seele nach diesem Leben einen doppelten Zustand. Diejenigen nemlich, welche sich mit Lastern beflecket, welche sich ganz der Unkeuschheit überlassen oder Betrug gegen den Staat begangen hätten, sollten von der Götter Gesellschaft ausgeschlossen wer-

y) Scholia in oracula magica Zoroastris pag. 25. Edit. Ioh. Opsopaei 1607.

z) Strabonis rerum geograph. Lib. XV. pag. 1039.

a) Socrates war ein Zuhörer des Anaxagoras und Archelaus. Er lebte ohngefehr zur Zeit der 77ten Olympiade und erreichte ein Alter von 80 Jahren. Er bearbeitete vornemlich die Sittenlehre, hinterließ aber nichts schriftliches und hatte einen Theil berühmter Schüler, unter welchen Plato, Xenophon, Critias, Antisthenes, Aristippus und Euclides waren. Suidas ad vocem Socrates.

werden; aber diejenigen, welche sich rein und unbefleckt gehalten hätten, welche am wenigsten von den Körpern verunreiniget worden, und im menschlichen Körper das Leben der Götter nachgeahmet hätten, für diese stünde der Rückgang zu den Göttern offen, von welchen sie gekommen wären b). Mit dieser Lehre tröstete sich Socrates bey seinem Ableben selbst; aber er war doch ungewiß, und daher, als er von der Unsterblichkeit der Seele geredet hatte, fügte er hinzu: Daferne das nur wahr ist, was man sagt c).

Denselben Zweifel findet man bey verschiedenen andern; ich will nur den **Seneca** anführen. Er spricht zwar an vielen Orten von Unsterblichkeit der Seele d). Er beweiset der Seele Unsterblichkeit aus der Beypflichtung aller Menschen e), doch läugnet er beydes, alle Strafen für die Seele in einem andern Leben f), welcher Gedanke nicht wohl mit der Meinung vom Daseyn der Seele nach dem Tode des Körpers bestehen kann; denn bleibet die Seele nach dem Tode des Körpers, so ist es eben so natürlich, daß sie böse Folgen von einem vorhergegangenen bösen Leben fühle, so wie einer, der von einem Rausche aufwacht, Kopfschmerzen fühlt; theils weifet er auch in manchen Stellen, daß er ungewiß gewesen, ob die Seele mit dem Körper verginge oder nicht; entweder, saget er, wird die Seele in ein besseres Leben herausgelassen, oder sie wird mit ihrer Natur wiederum vermischt, und kehret zu dem Ganzen, das ist, zum Feuer zurück, von welchem sie, wie man glaubte, ihren Ursprung

b) Tusc. Quaest. Lib. I. Sect. 72.
c) Platonis Apologia Socratis p. 31.
d) Consol. ad Marciam c. XXV. und an mehrern Orten.
e) Epist. CXVII.
f) Consol. ad Marciam cap. XIX.

sprung habe g). In einer andern Stelle, saget er, entweder verzehret uns der Tod, oder er läßt uns aus; werden wir ausgelassen, so stehet uns etwas besonders bevor, wenn die Bürde abgelegt ist, und werden wir verzehret, so stehet uns nichts bevor, so ist beides, das Gute und Böse aufgehoben h). — Noch an einem andern Ort äußert er dieselbe Unwissenheit. Er frägt, was der Tod sey? und antwortet: entweder ein Ende oder ein Uebergang. Ich fürchte nicht, saget er, aufzuhören oder nicht zu seyn; denn es ist dasselbe, als keinen Anfang haben; auch fürchte ich nicht überzugehen, nemlich durch den Tod in einen andern Zustand, weil ich nirgends so eingeschränket seyn werde i). — **Marcus Antoninus** dieser gekrönte Philosoph, scheinet ebenfalls ungewis gewesen zu seyn: daferne Du, saget er, zu einem andern Leben ausgehest, wird auch da nichts für Gott ledig seyn, und daferne Du ohne Gefühle bleibst, so höreſt Du auch auf Schmerzen zu fühlen, und dem geringen Gefäß, nemlich dem Leib, zu dienen k).

So ungewiß waren die heidnischen Philosophen in einer Lehre, welche für sie von der äußersten Wichtigkeit war, und glaubten sie auch mit einiger Gewisheit ein Leben nach diesem, so glaubten sie doch weder, daß alle Seelen unsterblich wären, noch auch, daß diejenigen welche unsterblich wären es allezeit seyn würden. Ich spreche hier eigentlich von den Stoikern, nachher werde ich von den Pythagoräern sprechen, welche in dieser Lehre etwas verschieden waren, ohngeachtet sie beyde annahmen, daß die Seele nach dem Tode des Leibes bliebe.

Was

g) Epist. LXXI.
h) Epist. XXIV.
i) Epist. LXV.
k) De rebus suis Lib. III. §. 3. und Lib. VII. §. 32.

Was die Stoiker anlanget, so glaubten sie nicht im Allgemeinen, daß alle Seelen nach des Körpers Tod blieben. **Cicero** saget, daß die weisesten Männer über diese Lehre stritten, da einige meinen, daß die Seele mit dem Tode des Leibes vergehe, andere dagegen, daß die Seelen der weisen und tapfern Männer unsterblich blieben l). Das letzte passet sich eigentlich auf die Stoiker, welche sich einbildeten, daß der Unwissenden Seelen vergiengen m). Es waren nur Philosophen, welche Hoffnung zur Unsterblichkeit haben würden n). Der größte Theil der menschlichen Seelen wär also sterblich, da es unläugbar ist, daß der wenigste Theil Philosophen sind. — Doch waren sie auch hierin nicht alle einig. **Chrysippus** meinte z. E. daß die Seelen der Weisen allein fortdauren, und **Cleanthes** hingegen, daß alle Seelen nach dem Tode da bleiben würden o).

Aber, wenn sie lehrten, daß die Seelen einiger nach dem Tode des Körpers vergehen würden, so wollten sie schwerlich damit sagen, daß sie zu Nichts werden würden; denn nach der Stoiker Meinung, waren alle Seelen nur gewisse Theile von der allgemeinen Seele der Welt, und da sie lehrten, daß der Welt Seele unvergänglich wäre p), so

l) Orat. XXXII. pro P. Sextio Sect. 47.

m) Plutarchus de Placit. Philos. Lib. IV. cap. VII.

n) Der Stoiker Vorgänger, Zeno, soll doch nicht hierin mit seinen Nachfolgern gleicher Meinung gewesen seyn. Er soll gelehrt haben, daß die Seelen der Gottsfürchtigen und der Gottlosen voneinander abgesondert wären, daß jene ruhige und angenehme Gegenden bewohnten, daß diese aber an dunkeln Orten und in gefährlichen Schlünden von Schlamm gestraft würden. Lactantius de vita beata Lib. VII. cap. VII.

o) Diog. Laert, Lib. VII. Segm. 156. 157.

p) Loc. cit.

so mußten sie auch glauben, daß alle ihre Theile unvergänglich wären. Ihre Meinung muß also diese seyn, daß die Seelen der Unwissenden gleich nach dem Tode des Leibes zurückkehrten, und sich in die allgemeine Seele der Welt verlöhren. Sie machten also nicht mehr einige besondere Seelen für sich selbst aus, sonst könnte auf diese Weise gesagt werden, daß sie vergingen, wie der Leib nach der Verwesung vergangen ist, wenn alle seine Theile wiederum zu ihren Elementen, woraus der Leib geschaffen gewesen, zurückgegangen sind. Daher setzet **Seneca** am obenangeführten Orte diese zweene Sätze einander entgegen: **ausgelassen werden zu einem bessern Leben**, und: **mit ihrer Natur vermischt werden, und zu dem Ganzen zurückkehren** q). Das Letzte ist für ihn dasselbe, als vergehen, und es ist es auch würklich. — Die Seelen der Weisen hingegen würden nach dem Tode des Leibes nicht vergehen, das ist, sie würden nicht mit der allgemeinen Seele der Welt vermischt werden, sie würden sich nicht gleich in ihr verlieren, sondern besondere Wesen zu seyn, fortdauern. Von diesen glaubten sie also, daß sie unsterblich wären.

Aber diese Unsterblichkeit würde doch nicht ewig seyn r). — Sie glaubten, daß die Welt einmal durch Feuer verbrannt würde, und daß alle Seelen dann zu seyn aufhören sollten. — Ich habe oben gezeigt, daß **Seneca** von der Unsterblichkeit der Seele ungewiß war; aber sollte er sie glauben, so war diese Unsterblichkeit doch, nach seinen Gedanken, nicht ewig. Er glaubte, daß, wenn die Welt einmal durch Feuer vergehen würde, um wiederum erneuert zu werden, die seligen Seelen dann auch

q) Epist. LXXI.

r) Cic. Tusc. Quaest. Lib. I. Sect. 77.

auch zu ihren ersten Elementen zurückkehren würden s), d. i. zur allgemeinen Seele der Welt, von welcher sie genommen wären, und in welcher sie sich nun wiederum verlieren würden. Die Seele würde also nach seiner Meinung, zugleich mit der Welt vergehen. Von dieser Meinung waren **Chrysippus**, **Cleanthes** t), **Marcus Antoninus** u), und die meisten Stoiker v).

Die Pythagoräer waren insoweit mit den Stoikern einig, daß sie glaubten, die Seelen würden auch einmal in die allgemeine Seele der Welt, von welcher sie Theile wären, zurückfallen, und daß sie also, ohngeachtet sie eine zeitlang nach dem Tode des Körpers verblieben, doch zu-

s) Consol. ad Marciam, cap. XXVI.

t) Diogenes Laertius Lib. VII. Segm. 156. 157.

u) De rebus suis Lib. IV. §. 21. -- Daferne dieser Philosoph anders nicht geglaubt hat, die Seele ginge gleich zur Seele der Welt zurück, und folglich verginge sie gleich nach dem Tode des Leibes: Ich habe oben gezeigt, daß er in seiner Hoffnung von einem Leben nach diesem ungewiß war. --- Epictetus glaubte auch, daß die Seele zur allgemeinen Seele der Welt zurückkehrte, aber ob er meinte, solches würde gleich nach dem Tode des Körpers, oder erst in der Verbrennung der Welt geschehen, das kann ich nicht mit Gewißheit sagen, obschon es scheinet, daß solches gleich geschehen würde. Wir gehen, saget er, dahin zurück, woher wir gekommen sind, zu den Dingen, welche uns verwandt sind, zu den Elementen. Das Feuer, welches in Dir ist, gehet zum Feuer zurück, die Erde zur Erde, die Luft zur Luft, und das Wasser zum Wasser. Epicteti Dissert. ab Arriano coll. Lib. III. cap. III. Durch das Feuer, verstehet er ohne Zweifel die Seele, welche zur Seele der Welt zurückgehet, und also in derselben vergehet.

v) Plutarchus de plac. Philosoph. Lib. IV. cap. VII.

zuletzt vergehen, und in der Seele der Welt sich verlieren würden; aber sie waren darin verschieden, daß sie die Seelenwanderungen glaubten, oder daß die Seelen, nachdem sie vom Körper getrennet wären, erst einen Theil anderer Körper durchwandern würden, bevor sie zur Seele der Welt zurückkämen.

Aristoteles siehet diese Lehre mit gutem Grunde für eine Fabel an x). Aber so fabelhaft diese Lehre auch ist, so ist sie doch beydes sehr alt, und fand eine große Menge Anhänger. — **Hesychius** saget, daß **Pythagoras** der Lehrmeister des **Pherecydes**, der Erste gewesen, der die Lehre von den Seelenwanderungen eingeführt y). — Es kann auch seyn, daß er diese Lehre zuerst unter seiner Nation eingeführt habe; aber weit älter ist sie als **Pherecydes**; denn es ist unläugbar, daß sie vor seiner Zeit unter den Egyptern eine herrschende Meinung gewesen. **Herodotus** saget, daß sie die Ersten waren, welche lehrten, daß die Seele unsterblich sey, und daß sie, wenn der Leib verwese, in ein anderes Thier übergehe, und wenn sie so umher durch Land- und See-Thiere und Vögel gewandert sey, wiederum in einen menschlichen Leib eingehe, welche Umwanderung sie erst in einer Zeit von 3000 Jahren vollenden werde z).

Es kann wohl seyn, was **Brucker** vermuthet, daß just nicht alle egyptischen Weisen die Seelenwanderung angenommen, und daß einige geglaubet haben, sie ginge gleich nach dem Tode des Körpers zur allgemeinen Seele der Welt zurück a). Daferne ein Gebeth, welches **Porphyrius** anführet, einigen Verstand haben soll, so ist

es

x) De anima Lib. I. cap. III.
y) De Philosoph. ad vocem Pherecydes.
z) Histor. Lib. II. cap. 123.
a) Histoire Critiq. Tom. I. Lib. II. c. VII.

es zu vermuthen, daß sie eben nicht von allen Seelen die Seelenwanderung geglaubet haben. Es ist ein Gebeth, welches einer von denen, die die Todten balsamirten, über einer Leiche hielt. Es fängt so an: Du Sonne, die Du über alle Dinge, und alle Götter regierest, die Du dem Menschen das Leben giebst, nimm mich entgegen, und übergieb mich den ewigen Göttern, daß ich ewig bey ihnen wohnen könne b). — Aus diesem Gebete scheinet es, daß sie es für möglich gehalten, daß die Seele gleich dahin zurückkehren könne, woher sie gekommen wäre, ohne erst die Körper der Thiere zu durchwandern. Doch haben sie kaum diese Befreyung von Umwanderung bey allen Seelen, sondern nur bey den Seelen der Weisen und Tugendhaften geglaubet. Kann man des **Stobaeus** Bericht glauben, so soll der egyptische **Hermes** gelehrt haben, daß die Seele nach dem Tode des Körpers vielen Veränderungen unterworfen wäre, entweder zum bessern oder zum ärgern. So würden z. E. die Seelen der kriechenden Thiere in Wasserthiere übergehen, die Seelen der Wasserthiere in Leiber der Landthiere, der Landthiere Seelen in fliegende Thiere, und dieser ihre Seelen wiederum in die Menschen. Der Menschen Seelen würde hernach zu Dämonen, und endlich zu Göttern verwandelt werden; er meinte dagegen, daß die bösen Seelen wiederum zu den kriechenden Thieren zurückkehrten, und daß dies die Strafe der gottlosen Seelen sey c). — Also kehrten denn die guten Seelen zu den Göttern zurück, die bösen hingegen müßten ihre Umwanderung aufs neue anfangen, und zu den kriechenden Thieren zurückkehren, woher sie ihren Anfang genommen hätten, um nachher die ganze Reihe aufs neue durchzuwandern, bis sie zuletzt rein bleiben müssen, und zur allgemeinen Seele der Welt zurückkehren

b) De abstinentia Lib, IV. c. 379.

c) Stobaei Eclogae phys, de statu animae post exitum.

ren könnten. Nun verstehet man das oben angeführte egyptische Gebet für die Verstorbenen. Sie wünschten nemlich, daß die Verstorbenen unter den reinen und heiligen Seelen, welche gleich, ohne vorhergehende Umwanderung, zu ihrer Bestimmung zurückkehren könnten, mögten gefunden werden.

Diese Erklärung findet einige Bekräftigung darin, daß diejenigen, welche nach den Egyptern die Lehre von der Seelenwanderung annahmen, doch größtentheils diese Umwanderung nur von den bösen und unreinen Seelen glaubten. Mit dieser Einschränkung hat **Plato** die Seelenwanderung gelehrt, welches unten gezeiget werden soll; mit gleicher Einschränkung hat **Hierocles** sie auch gelehret. Er lehret, daß es die Seelen der Menschen allein sind, welche aus den Körpern in andere Körper gehen, und daß sie nur in die Körper anderer Menschen übergehen; er weichet darin von den Egyptern ab, daß er den Uebergang der Seelen aus den Körpern der Thiere in der Menschen Körper, und aus den Körpern der Menschen in die Körper der Thiere, läugnet d). Aber er glaubte auch nicht, daß alle Seelen so nach dem Tode des Leibes umwandern würden. Der Philosophen Seelen nahm er davon aus, und glaubte, daß die, wenn sie die Leiber verliessen, zu ihrem ersten Zustand zurückgingen, und Götter würden, soweit es den Menschen möglich wäre, es zu werden e).

Daraus, daß die Egypter und diejenigen, welche ihre Philosophie annahmen, eine allgemeine Seelenwanderung nicht glaubten, sondern solche nur von den bösen und unreinen Seelen, welche in diesem Leben nicht gereiniget worden wären, glaubten, daraus kommet es, daß die Lehre

d) De Providentia pag. 250.
e) Comment. in aurea carmina pag. 226.

Lehre der Pythagoräer zuweilen so sehr streitig scheinet, da derselbe Philosoph manchmal von den Seelen spricht, als ob sie gleich zu ihrem ersten Ursprunge zurückkehren, und dann wiederum, als ob sie erst durch Leiber der Thiere wandern würden; aber im ersten Fall reden sie nur von den weisen und tugendhaften, um im letzten Falle von den unreinen Seelen.

Aber auch diese Seelen, wenn sie bey ihrer Durchwanderung durch Thiere und Menschen gereiniget worden wären, sollten doch zuletzt zur allgemeinen Seele der Welt zurückkehren. Denn sie glaubten, daß die Seele ein Theil von dem reinesten Aether wäre, welcher das göttliche Wesen und die Seele der ganzen Welt sey. Der Menschen Seelen waren nach ihrer Meinung, nur Theile von dieser allgemeinen, alles durchwandernden Seele, und diese Theile würden in den Menschen niedergesenkt, und nachdem ihre ganze Umwanderung vollendet wäre, kehrten sie wieder zur allgemeinen Seele der Welt zurück, woher sie ihren Ursprung hätten f).

Wenn sie aber lehrten, daß die Seelen zuletzt zur allgemeinen Seele der Welt zurückgingen, so lehrten sie damit zugleich, daß die Seelen vergingen, die guten Seelen gleich nach dem Tode des Leibes, und die unreinen Seelen, nachdem solche bey ihrer Umwanderung solchergestalt von der sündlichen Befleckung gereiniget worden wären, daß sie wiederum mit der allgemeinen Seele der Welt vereiniget werden könnten. Dies habe ich oben in Anleitung von der Lehre der Stoiker gezeiget. Dasselbe muß auch hier gelten; durch das Vermischtwerden mit der Seele der Welt daurten sie wohl fort, sie wurden

f) Porphyrius de Abstinentia Lib. IV. pag. 372. Jablonski Pantheon aegypt. Lib. II. cap. II.

nicht vernichtet, aber sie hörten auf besondere Seelen zu seyn, und als Menschen-Seelen vergingen sie. Daher saget auch **Diogenes Laertius** ganz richtig von den Egyptern, daß sie gelehrt haben, daß die Seele fortdaure bis **zu einer Zeit**, und in andere Körper überginge g.)

Diese Lehre von der Seelenwanderung nahm **Pythagoras** von den Egyptern an, und breitete sie in Europa weiter aus h). — Ich weiß wohl, daß Streit sey, ob **Pythagoras** Seelenwanderungen geglaubet habe oder nicht. — **Timäus Locrus**, welcher selbst ein **Pythagoräer** war, saget, daß die pythagoräische Lehre von der Seelenwanderung nur erdichtet sey, um den Menschen einen Abscheu vor dem Laster einzuflößen. So saget er, würden die Seelen der Feigen in Frauenzimmer, der Mörder in wilde Thiere, der Unzüchtigen in Schweine, der Leichtsinnigen in Vögel, der Schläfrigen und Unwissenden in Fische übergehen i). — **Lactantius**, meinet auch, er habe gelehrt, die Seelen gingen aus den Körpern in die Leiber der Thiere, damit es die Menschen abhalten könnte, die Thiere zu essen k). — Was **Pythagoras** selbst geglaubet habe, ist schwer und wohl ganz unmöglich zu sagen; aber, daß er die Seelenwanderung gelehrt habe, daran kann nicht gezweifelt werden, wenn es anders wahr ist, was **Diogenes Laertius** von ihm sagt, daß er solle vorgegeben haben, daß seine eigene Seele zuvor in verschiedenen Leibern gewesen wäre, daß sie im **Aethalides** des **Mercurius Sohn**, im **Euphorbus**, **Hermotimus** und andern gewesen, ehe sie in seinen

g) In vitis clar. philos. Proem. Segm. II.
h) Diodori Siculi Biblioth. Hist. Tom. I. Lib. I. pag. 88.
i) De anima mundi pag. 566. Edit. cit.
k) Lib. III. cap. XIX. De falsa sapientia.

seinen Körper kam l). — Wenn **Pythagoras** dies erdichtet hat; so hat er dadurch seine Lehre von der Seelenwanderung zu bekräftigen, und sie seinen Zuhörern um so mehr glaubwürdig zu machen gesucht. Aber alle seine Anhänger haben darum diese Lehre nicht sogleich aufs Wort angenommen. Wir sehen oben, daß **Timäus Locrus**, sie verworfen habe; **Empedocles** hingegen, hat sie auf dieselbe Weise verfochten, wie **Pythagoras**, welcher von sich selbst sagte, daß er beydes, ein Knabe und ein Mädchen, und eine Pflanze, und ein Fisch und ein Vogel gewesen sey m).

Nichts desto weniger, ohngeachtet **Pythagoras** die Seelenwanderung lehrte, so lehrte er doch zugleich, beydes daß die Seele, wenn sie aus dem Körper ginge, zur allgemeinen Seele der Welt, welche ihr verwandt wäre, zurückkehre n) und, daß die Seele unsterblich sey aus dem Grunde, weil der Aether, wovon sie ein Theil wäre, unsterblich sey o). — Die erste Meinung kann gerne mit der Lehre von der Seelenwanderung bestehen; denn ich habe oben gesagt, daß diejenigen, welche die Seelenwanderung annahmen, desfals nicht glaubten, daß alle Seelen nach dem Tode des Körpers durch andere Körper wandern müßten, sondern daß die unreinen Seelen allein dieser Umwanderung unterworfen wären, und daß die reinen und weisen gleich zur Seele der Welt, wovon sie genommen waren, zurück kehren würden. Aber, wenn die Seelen zur Seele der Welt zurückkehren und mit ihr vereiniget würden, so wären sie nicht unsterblich, wie **Pythagoras** lehret. Sie blieben wohl in so weit fort, als

l) De vitis claror. philosoph. Lib. VIII. Segm. 4. 5.

m) Loc. cit. Lib. VIII. Segm. 78.

n) Plutarchus de placit. Philos. Lib. IV. cap. VII.

o) Diogen. Laert. Lib. VIII. Segm. 28.

als sie allezeit Theile von der ätherischen Seele der Welt blieben, aber da zu bleiben und unsterblich zu seyn, sind zwey verschiedene Dinge. Wenn der Leib stirbt, bleibet er zwar in allen seinen Elementen, welche nicht vergehen, aber desfals muß man doch zugestehen, daß der Leib todt ist, denn er ist nicht mehr der besondere Körper, und ebenso bleibt die Seele, wenn sie mit der Seele der Welt vereiniget wird, nicht mehr eine für sich selbst bestehende und denkende Seele. Also, so viel die Stoiker und Platoniker auch von der Unsterblichkeit der Seele reden; so lehrten sie doch würcklich ihren Untergang.

Diese Lehre von der Seelenwanderung hatte **Plato** auch von den Pythagoräern angenommen, auf deren Philosophie er sich gelegt hatte; obschon, wenn man seine Lehren vom Zustande der Seele nach dem Tode des Körpers vergleicht, man sie so wiedersprechend findet, daß man kaum mit Gewisheit sagen kann, was seine rechte Meinung gewesen, und fast dem **Strabo** beyfallen muß, welcher von ihm saget, daß er die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Strafe des andern Lebens in Fabeln eingewickelt habe p). — An einen andern Ort lehret **Plato**, daß für die Seelen nach dem Tode ein doppelter Zustand sey; daß diejenigen, welche ein gerechtes und göttliches Leben geführt haben, zu den Seeligen hingingen, wo sie, von den Bösen geschieden, in aller Glückseligkeit leben würdrn; aber daß diejenigen, welche gottlos gelebet hätten, würden hingewiesen werden um gestraft zu werden. — Er glaubte ebenfalls, daß das Böse in der Seele, so wohl das, welches sie von Natur hätte, als das, welches sie nachher an sich gezogen, mit ihr in das andere Leben überginge, und daß die Seele da bestraft würde, entwe-

p) Rerum geograph. Lib. XV. pag. 1040. Edit. Amstelodami 1707.

entweder um gebessert zu werden, oder zum Beyspiel für andere, damit solche beym Zusehen ihrer Strafe, aus Furcht besser werden mögten. — Er meinet, daß einige im andern Leben auch dadurch gebessert werden könnten, daß andere dagegen unheilbar wären und daß ihre Strafe nur zum Beyspiel diene q).

In so weit ist es erträglich; hieraus scheinet kein Gedanke von einiger Seelenwanderung hervor; dagegen in andern Stellen lehret er, daß die Seelen der Gestorbenen wiederum zum Leben zurück kämen, und daß Leben und Tod nur eine Art Kreyßlauf sey r). — Daß die Seelen, welche sich auf die Philosophie geleget und sich von allen ihren Trieben zur Welt und dem Irdischen gereiniget, zu dem Göttlichen und Unsterblichen übergehen und befreyet von allem Bösen, die übrige Zeit mit den Göttern leben würden; aber, daß die bösen Seelen in die Leiber der Thiere übergehen würden, und in solche Thiere, welche mit ihren bösen Trieben übereinstimmen, z. E. Wölfe, Adler, Esel, Bären u. s. w. — Und daß sie so lange von einem Thiere in das andere umwandern sollten, bis sie gereiniget worden wären t).

Plato hat also wirklich die Seelenwanderung gelehrt und das unter der Einschränkung, wie die Pythagoräer, nemlich, daß nur die Seelen der Bösen umher durch die Thiere wandern sollten um gereiniget zu werden, und daß hingegen die guten Seelen gleich zur Seele der Welt zurückkehrten u). **Pseudo Origenes** hat also nicht unrecht, wenn er dem **Plato** diese Meinung beyleget, daß

q) In gorgia pag. 357.
r) In Phaedone pag. 54.
s) Loc. cit. pag. 61.
t) In Timaeo pag. 1054.
u) Plutarch. de plac. Philos. Lib. IV. cap. VII.

die Seelen in andere Leiber übergehen, jede nach ihren Verdiensten, und daß sie nach einem festgesetzten Zeitpunkt wiederum zu dieser Welt zurückgesandt werden v) um Proben von der Anwendung ihres freyen Willens abzulegen x).

Doch haben nicht alle, welche sich zur Schule des **Plato** bekannten, diese Lehre von der Seelenwanderung angenommen. Die meisten Platoniker glaubten, daß die Seele, wenn sie den Körper verließ, gleich mit einem feinerem organischen Körper vereiniget würde y) — Alle glaubten auch nicht, daß die Seelen durch die Thiere wandern solten, um gereiniget zu werden. — **Sallustius** meinte, daß die Götter und die Dämonen die Seelen von ihren Sünden reinigten, wenn sie die Körper verlassen hätten z). — **Plotinus**, welcher auch zum Theil platonisch gesinnet war, glaubet auch keine Seelenwanderung, sondern meinet, daß die Seele, wenn sie vom Körper abgelöset sey, nicht für einen gewissen Ort bestimmt wäre, sondern dahin strebe, wohin ihre Triebe sie führten und daselbst bleiben müsse, bis die Strafe geendiget, welche sie für ihre Sünden leiden müsse a). — So streitig und ungewiß waren die Weisen der Heiden über die allerwichtigste Frage, welche so vielen Einfluß auf unsere Gemüthsberuhigung hat.

Fünf-

v) Der Ausdruck, daß sie wiederum zu dieser Welt zurückgesandt werden, will wahrscheinlich nur so viel sagen, daß sie, nachdem sie durch die Thiere gewandert wären, wiederum in menschliche Körper zurück kämen, um da aufs neue ihre Proben abzulegen.

x) Philosophumena c. Not. Wolfii c. XIX. pag. 121.

y) Stobaei Eclogae phys. de morte.

z) De Diis et Mundo cap. XII.

a) Ennead. IV. Lib. III. Sect. XXIV.

Fünfte Abhandlung.

Von des Menschen wahren Glückseligkeit und den Mitteln solche zu erhalten.

Kapitel 1.

Von der wahren Glückseligkeit.

Ehe ich die verschiedenen Meinungen der heidnischen Philosophen, von der Natur der wahren Glückseligkeit zeige, wäre es vielleicht nützlich, daß ich erst nach richtigen und deutlichen Begriffen zeige, worinn die wahre Glückseligkeit bestehet. Und da glaube ich, daß man zwischen **selig** und **unglückselig** Unterschied machen müsse. Den nenne ich selig, welcher, frey von allen unangenehmen, allein angenehme Gefühle genießet, welche aus dem Besitz eines wirklichen und wahrhaftigen Guten entstehen. Selig kann also niemand in diesem Leben werden, da angenehme und unangenehme Gefühle hienieden allezeit mit einander vermischt sind. — Glückselig hingegen nenne ich den, bey welchem die angenehmen Gefühle die unangenehmen vermindern und überwiegen, so daß er wenigstens mehr ruhig und vergnügt als unruhig und misvergnügt ist. — Je nachdem die unangenehmen Gefühle stärker oder schwächer sind, und je nachdem die angeneh-

men jene im größern oder wenigerm Grade überwiegen, ist die Glückseligkeit größer oder kleiner.

Aber soll diese Glückseligkeit wahr und wirklich seyn: so müssen unsere angenehmen Gefühle aus dem Besitze eines wirklichen Guten entstehen; ein falsches Gut gebieret nur eine falsche Glückseligkeit. — Ein wirkliches Gut muß diese zwo Eigenschaften haben; theils, muß es niemals eine Ursache zu einem wirklichen Bösen werden; theils, muß es in seiner Natur dauerhaft seyn, das ist, es muß von der Natur seyn, daß kein Zufall es uns wieder unsern Willen rauben könne. — Ein solches Gut ist allein die Tugend. Durch sie werden unsere Lüste und unsere Gemüthsbewegungen gedämpfet, welche die Ruhe des Gemüths zerstören; durch sie wird der Friede unsers Gewissens befördert; durch sie werden wir bey den Leiden des Lebens gestärckt; durch sie werden wir gegen die Furcht des Todes bewafnet; durch sie werden wir von einer seligen Unsterblichkeit vergewissert. Dies Gut kann niemals eine Anleitung zu einem wirklichem Bösen werden, es ist allezeit fruchtbar an angenehmen Gefühlen, keine Abwechselung der Zeit, kein Zufall kann uns desselben berauben.

Ehre, Reichthum, Gesundheit, sinnliche Belustigung sind auch wohl ein äusserliches Gutes, aber machen die wahre Glückseligkeit der Seele nicht aus; denn dieses Gute ist theils unbeständig, theils kann es, wenn es nicht mit Klugheit angewendet wird, eine Anleitung zu einem wirklichen Bösen werden. Nichts desto weniger kann es in der Hand der Tugend Hülfsmittel seyn, desto mehrere angenehme Gefühle in der Seele zu befördern, wenn es mit ihren Absichten übereinstimmend angewendet wird, wodurch ihre Glückseligkeit einen neuen Zuwachs erhält; theils sind beym Besitz dieses Guten der Seele unangenehmen Gefühle so viel weniger, und folglich ihre angenehmen

nehmen Gefühle so viel mehr überwiegend; woraus folget, daß ihre Glückseligkeit so viel größer ist. Denn je wenigere unangenehme, und jemehr angenehme Gefühle der Seele sind, desto größer ist ihre Glückseligkeit. Ist dieser Begriff von der wahren Glückseligkeit richtig, so werden wir nun das Richtige oder Unrichtige in den Meinungen der heidnischen Philosophen von derselben beurtheilen können.

Daß großer Zwist unter den Philosophen in Ansehung der Frage vom Wege zur wahren Glückseligkeit gewesen, bezeugen beyde **Porphyrius** a) und **Lucianus**. Der Letzte saget, daß die Philosophen darum stritten, worin die Glückseligkeit bestehe, da der eine sie in der Wollust, der andere in dem Anständigen und andere in andern Dingen suchten. Er saget, es ginge ihnen, als wenn einer 20 Bohnen in die Hand nähme, und nachdem er die Hand zugemacht, frage, wie viele er habe; einer rathe auf sieben, einer auf fünf, einer auf dreyßig und ein anderer auf zehn oder funfzehn und keiner treffe das Rechte ohne durch ein Ohngefehr b). — Dieses Zeugnis ist wirklich traurig. Zur Glückseligkeit erschaffen seyn, einen angebohrnen Trieb sie zu suchen fühlen, und doch nur durch ein Ohngefehr sie finden können, das ist traurig. Demohngeachtet ist das Zeugnis, welches **Lucianus**, der selbst ein heidnischer Philosoph war, hier von den andern Philosophen giebt, in der Wahrheit gegründet. Alle sprachen von der Glückseligkeit, aber, wenn sie sagen sollten, worin sie bestünde, oder den Weg anzeigen, um sie in Besitz zu nehmen, so waren sie fast alle verschiedener Meinung.

So setzten einige die wahre und höchste Glückseligkeit in die Wollust der Seele. — Andere, worunter **Aristippus**

a) Epist. ad Anebonem aegyptium.
b) Tom. I. in Hermolimo Sect. 66.

pus, in die Wollust des Leibes. — **Calliphon** und **Dinomachus** vereinigten Anständigkeit mit der Wollust. — **Diodorus** vereinigte Anständigkeit mit Befreyung von Schmerz. — Die **Peripatheticker** setzten das höchste Gute in die Gaben der Seele, des Leibes und Glückes. — **Herillus** in Wissenschaft — **Aristoteles** in Anständigkeit und Tugend, und **Zeno** mit der Natur übereinstimmend zu leben c). — **Heraclitus** hielt das Angenehme fürs höchste Gut. — **Pythagoras** meinte, daß die Glückseligkeit in der Kenntniß, die Tugenden der Seele zur Vollkommenheit zu bringen, bestünde. — **Democritus** in der Seelenruhe. — **Hecatäus** in der Begnügung mit sich selbst d). — **Hieronymus**, ein Peripatheticker glaubte, die Glückseligkeit bestünde darin, ohne Beschwerlichkeit und Unruhe zu leben. — **Cleanthes** mit der Natur übereinstimmend zu leben und richtig zu schließen. — Und derselben Meinung war sein Freund **Antipater**. — **Panätius** meinte, die Glückseligkeit bestünde darin, mit den Begierden, welche uns von der Natur gegeben worden, übereinstimmend zu leben. — **Posidonius** die Wahrheit und Ordnung aller Dinge zu betrachten, und sich zu hüten, soweit es möglich, daß man nicht von dem unvernünftigen Theil der Seele verleitet werde e). — **Lucianus** meinte, die Glückseligkeit bestünde weder in Reichthum, noch Ehre, noch Wollust, sondern in der Tugend, welche, nach seiner Meinung, in Weisheit und Tapferkeit, in dem An-

c) Lactantius Lib. III. cap. VIII. de falsa sapientia.

d) Clementis Alexandrini Stromatum Lib. II. pag. 417.

e) Loc. cit. pag. 416. Epiphanius saget, daß er des Menschen höchstes Gute in Reichthum und Gesundheit gesetzt habe. Adversus haereses Lib III. Tom. II. pag. 1091. Welches doch kaum wahrscheinlich ist, da Posidonius ein Stoiker war.

Anständigen und Gerechten bestehe f). — **Sextus Empiricus**, so wie andere Sceptiker, behauptet, daß nichts von Natur gut oder böse sey, und daß man dies glauben müsse, um glückselig zu leben. Diese Meinung suchet er so zu beweisen: Alle Unglückseligkeit bestehet in einer Unruhe, aber alle Unruhe kommt daher, daß man entweder etwas heftig suchet oder etwas heftig scheuet. Nun suchen die Menschen das heftig, was sie für ein Gutes ansehen und scheuen das heftig, was sie für ein Böses halten, daraus entstehet Unruhe und folglich Unglückseligkeit. Er macht daraus den Schluß, daß diejenigen welche glauben, daß es etwas gäbe, welches von Natur gut oder böse sey, nicht glückselig seyn können g). — Aus diesem Verzeichniß siehet man ganz deutlich, daß **Lucianus** nicht Unrecht hat, wenn er die Meinungen der Philosophen von der wahren Glückseligkeit für ein bloßes Glücksspiel ausgiebt und saget, es sey nur ein Ohngefehr, wenn man das Rechte treffe. Aber so ungleich ihre Meinungen auch zu seyn scheinen; so waren sie doch nicht allezeit in Meinungen so verschieden als in Worten. Ihre verschiedene Meinungen von der wahren Glückseligkeit können unter drey Hauptklassen gebracht werden.

Zur ersten Klasse rechne ich den **Epicurus** mit seiner ganzen Parthey und alle diejenigen, die die wahre Glückseligkeit in Belustigungen setzten. — Sowohl die ältern als neuern Philosophen sind in ihren Urtheilen mit dem **Epicurus** uneinig; ob die Wollust, in welche er die Glückseligkeit der Seele setzte, die Belustigung des Leibes allein, oder die Belustigung der Seele allein, oder beyder Theile zugleich seyn sollte. — **Plutarchus** und **Cicero** beschul-

f) Tom. I. in Hermolimo Sect. 7.

g) Adversus Ethicos Lib. XI, Sect. IV. pag. 711, ex 716. seq. Edit. Fabric, 1718.

beschuldigen ihn des Erstern, daß er nemlich zu der wahren Glückseligkeit nichts anders, als körperliche und sinnliche Vergnügungen solle erfordert haben. — Das höchste Gut, saget **Cicero**, war, nach **Epicurs** Meinung, angenehme sinnliche Gefühle, und das höchste Uebel schmerzliche Gefühle, welches er so soll bewiesen haben: jedwedes Thier, sobald es gebohren ist, suchet sinnliche, angenehme Gefühle, und nutzet sie, als das höchste Gut; jedwedes Thier scheuet die sinnlichen unangenehmen Gefühle, als das höchste Uebel, und dies thut es, ehe es noch verderbet ist, nach dem Urtheil der reinen und unbefleckten Natur. Es bedürfe, meinet er, kein Vernunftschluß dazu, dies zu beweisen, welches eben so natürlich sey, als daß das Feuer warm, der Schnee weiß, und der Honig süß sey h). **Cicero** hat sonder Zweifel Recht hierin, daß **Epicurus** einen Theil der wahren Glückseligkeit in angenehme sinnliche Gefühle gesetzt habe, wenn anders die Sentenz zuverläßig ist, welche **Diogenes Laertius** von ihm anführet, und so lautet: Ich halte nichts für ein Gut, wenn ich die Wollust ausnehme, welche Geschmack giebet, welche von fleischlichem Umgange gebohren wird, welche mit den Ohren vernommen wird, und welche die Augen mit einem schönen Angesicht belustiget k.) — Sein Alter zeigte auch, wie schlecht seine Philosophie gewesen, denn sein Körper war durch Wollust dergestalt geschwächet, daß er in vielen Jahren nicht von seinem Stuhle aufstehen konnte l).

Aber, ohngeachtet **Epicurus** einen Theil der Glückseligkeit in die Vergnügungen der Sinne setzte; so hat er sie

h) De Finibus bon. ex mal. Lib. I. Sect. 29. 30.
i) De Vitis clarorum philosoph. Lib. X. Segm. 6.
k) Epiphanius adversus haereses Lib. III. Tom. II. pag. 1091.
l) Diogenes Laert. Lib. X. Segm. 7.

sie doch nicht allein darein gesetzt. — Nach **Seneca** Bericht soll er auch gelehrt haben, daß die Tugend glückselig mache, nemlich durch die Belustigung welche man von der Tugend fühle m). — **Lactantius** giebt ihm ebenfals das Zeugniß, daß er das höchste Gut in die Wollust der Seele solle gesetzt haben n). Und nach des **Diogenes Laertius** Zeugniß, welcher ihn oben zum Verfechter sinnlicher Vergnügungen macht, soll er doch zugleich gelehret haben, daß man nicht angenehm leben könne, ohne vorsichtig, anständig, und gerecht zu leben, und daß man nicht vorsichtig, anständig und gerecht leben könne, ohne angenehm zu leben o).

Wenn man alles dies mit einander vergleichet, so muß des Epicurs Meinung ohne Zweifel diese gewesen seyn, daß die wahre Glückseligkeit in angenehmen Gefühlen der Seele bestehen müßte; aber um diese angenehmen Gefühle der Seele zu erwecken und zu erhalten glaubte er, daß beydes Tugend und sinnliche Belustigungen nothwendig wären; die sinnlichen Belustigungen, weil sie unmittelbar angenehme Gefühle erzeugen; und die Tugend, weil sie durch Ausübung guter Handlungen das Wohlbehagen in der Seele gebieret und sie belustiget. Doch beurtheilet man diesen Philosophen wohl nicht zu hart, wenn man behauptet, daß die sinnlichen Gefühle bey ihm das Grundwesen der Glückseligkeit gewesen. — Gleicher Meinung war **Aristippus**, der Stifter der cyrenäischen Sekte, welche das höchste Gut in die Wollust des Leibes setzte p). Seine Anhänger nahmen dieselbe Lehre an, aber läugneten auch nicht, so wie **Epicurus**, die Nothwendigkeit der

m) Epist. LXXXV.
n) Lib. III. cap. VIII. de falsa sapientia.
o) De vitis claror. philosoph. Lib. X. Segm. 140.
p) Lactantius Lib. III. cap. VIII. de falsa sapientia.

der Tugend, nemlich wegen der Wolluſt und Annehmlichkeit, welche ſie aus ſich gebäre q).

Wie dieſe Philoſophen die Vergnügungen der Sinne, und die Tugend mit einander vereinigten, um ein glückſeliges Leben auszumachen, ſo gab es andere, welche zum Weſen der Glückſeligkeit Vereinigung der Tugend und Gaben des Glücks erforderten, und dieſe machen die andere Klaſſe aus. Einige meinen, ſaget Cicero, daß zu einem glückſeligen Leben mehr als die Tugend erfordert werde r). Unter dieſe, welche dieſer Meinung waren, kann man den Ariſtoteles rechnen. Er lehrte, nach des Heſychius Bericht, daß die Tugend allein nicht hinlänglich ſey, glückſelig zu leben; ſondern daß ſie von andern äuſſerlichen Dingen unterſtützet werden müſſe, und forderte zur Glückſeligkeit dreyerley gute Dinge, nemlich, Güter des Leibes, als Geſundheit, Stärke, eine ſchöne Bildung und darnächſt die äuſſerlichen guten Dinge, als Reichthum, hohe Geburt, Gewalt u. d. gl. s) — Man ſiehet, daß dieſer Philoſoph nicht mit wenigen vergnügt geweſen um ſich ſelbſt für glücklich zu halten; nach der Beſchreibung, welche er über die Glückſeligkeit macht, muß die Zahl der Glückſeligen nur klein ſeyn.

Daß Heſychius ihm nicht etwas aufgebürdet habe, das beweiſen ſeine eigenen Schriften. Er behauptet zwar, daß tugendhafte Handlungen eine Beluſtigung in ſich ſelbſt haben, und die Glückſeligkeit ſelbſt mit ſich führen, da der Mildgebige durch die Mildthätigkeit, und der Gerechte durch die Gerechtigkeit, welche er ausübe, beluſtiget werde t). Er ſpricht auch von Weisheit, als dem Weg

zur

q) Clementis Alexandrini Stromatuns Lib. II. pag. 416.
r) Acad. Quaeſt. Lib. IV. Sect. 134.
s) De vitis philoſoph. ad voc. Ariſtoteles.
t) De Moribus Lib. I. cap. IX.

zur vollkommensten Glückseligkeit, und glaubet, daß der Weise Gott am liebsten und am glückseligsten u) sey, und durch diese Weisheit verstehet er nicht bloß die speculativische, sondern die praktische Weisheit, nemlich die Tugend v). Nichts desto weniger erfordert er zu einem glückseligem Leben theils dieses, daß man von den Widerwärtigkeiten des Lebens müsse befreyet seyn, das sind, saget er, viele Abwechselungen im Leben, und es kann geschehen, daß die, welche heute in glückliche Umstände leben, im Alter von den größten Drangsalen überschüttet werden können; aber die, welche im Elende sterben, wird wahrlich keiner für glückselig halten x); theils meinet er, daß Gaben des Glücks auch zur Glückseligkeit erfordert werden, und behauptet daher, daß der schwerlich glückselig seyn könne, welcher sehr misgestaltet, von einer geringen Herkunft sey und keine Kinder habe. Der Grund hierzu lieget darin, weil ein solcher, nach seinen Gedanken schwerlich große Handlungen ausüben könne, und folglich ist die Tugend, von der er redet, nicht der Seele innerliche tugenhafte und edle Denkungsart, sondern gewisse äusserliche schimmernde Handlungen y).

Einige Platonicker sind derselben Meinung gewesen, welche lehrten, daß das höchste Gut in der Natur gesuchet werden müsse, und daß es darin bestehe, alle Dinge von der Natur erhalten zu haben, beydes was die Seele und den Körper und das Leben anginge, daß jeder von diesen hätte, was zu derselben Vollkommenheit erfordert werde, das nennten sie das höchste Gut z). — Einige Pytha-

u) Loc. cit. Lib. X, cap. IX.
v) Magnor. Moral. Lib. I. cap. IV.
x) De moribus Lib. I. cap. X.
y) Loc. cit. Lib. I. cap. VI-X.
z) Acad. Quaest. Lib. I. Sect. 19. 20. 21.

Pythagoräer waren von gleichen Gedanken. **Archytas** lehrte, daß ein guter Mann just nicht ein glückseliger Mann seyn, daß aber ein glückseliger Mann ein guter Mann seyn müßte; denn zu einem glückseligen Manne erfordert er auch ein gutes Glück. Er meinte, daß die Glückseligkeit Zufällen unterworfen wäre, und daß Krankheit des Leibes und Beraubung der Sinne, die Glückseligkeit zu nichte machen könne a).

Diese zwo Klassen haben also einen sehr geringen Begriff von der wahren Glückseligkeit gehabt, wenn sie an dergleichen äusserlichen Dingen, welche in ihrer Natur so flüchtig und unbeständig sind, gebunden seyn sollte. Ist es wahr, daß die wahre Glückseligkeit in ihrer Natur dauerhaft und folglich auf ein Gutes gegründet seyn müsse, welches dauerhaft ist, ein Gutes, welches kein Zufall uns im Leben wider unsern Willen rauben könne; so können gewiß Vergnügungen der Sinne, Reichthum und weltliche Ehre die wahre Glückseligkeit des Menschen nicht aus machen, da kein Gutes unbeständiger ist als dieses. Man kann alles dieses Guten beraubet und doch glückselig seyn; man kann es besitzen und unglückselig seyn, das bekräftiget die tägliche Erfahrung. Es beruhet auf der grösseren oder geringern Liebe, die man für dieses Gute fühlet; es beruhet auf der guten oder bösen Anwendung, die man von diesem Guten macht, ob man bey desselben Besitz glückselig oder unglückselig seyn werde. Diese äusserliche Güte kann zuweilen der Tugend ihre Arbeit, in Beförderung unserer Glückseligkeit, erleichtern und zuweilen ihr solche schwerer machen.

Ein Theil Philosophen haben dies auch eingesehen und sezten daher die wahre Glückseligkeit allein in den Besitz

a) Stobaei Sententiae de virtute Serm. I. pag. 13. Ed. Gesneri.

sitz der Tugend und diese machen die dritte Klasse aus. Zu dieser Klasse rechne ich den **Plato**. Er lehret, daß der, welcher nicht Weisheit besitze, welche der wichtigste Theil aller Tugeud sey, nicht glückselig werden, da er nicht gut seyn könne b); und die wahre Weisheit bestehet, nach seiner Meinung darin; Kenntniß von Tugend und Laster zu haben, das Laster zu scheuen, der Tugend zu folgen und sich zu bestreben Gott gleich zu seyn c) — Er lehret an einem andern Ort, daß das höchste Gute in Vereinigung von Weisheit und Vergnügen bestehe, und daß es diese drey Eigenschaften haben müsse: es müsse vollkommen seyn, so daß ihm nichts mangle; hinlänglich, so daß dem, der es besitzet, nichts fehle; und wünschenswerth, so daß es das in sich halte, warum man es sich wünschen möge d) Und dies Gute findet er in der Tugend. — Er lehret, daß der glückselig sey, welcher nach der Kenntniß vom Guten und Bösen lebe e) und daß der nur glückselig sey, welcher gerecht lebe, wenn er auch Gesundheit, Macht und Reichthum besäße f) — Unter einem gerechten verstehet er den, bey welchem die Vernunft herrschet und die Gemüthsbewegnngen gehorchen g). Nach seiner Meinung kann also keiner glückselig seyn, als der, welcher tugendhaft ist, und der, welcher lasterhaft ist, ist unglückselig, wenn er auch alle auswärtigen Gaben des Glückes besitzet.

Speusippus und **Xenocrates**, welche **Plato's** Nachfolger waren, setzten dieselbe Lehre fort, daß die Tugend allein zu einem glückseligem Leben zureichend sey h)

b) In Epinomi pag. 1006.
c) In Theaeteto pag. 129.
d) In Philebo pag. 376.
e) In Charmide pag. 476.
f) De legibus Lib. II. pag. 793.
g) De republ. Lib. IV. pag. 645.
h) Senecae Epist. LXXXV.

Und **Cicero** der auch ein Platonicker war, ist von gleichen Gedanken. Weisheit und Tugend sind nach seiner Meinung die einzigen Wege zur wahren Glückseligkeit. Er gestehet zu, daß die Menschen unwissend darin sind, was Gut und Böse sey, und daß diese Unwissenheit Schuld daran sey, daß sie sowohl der größten Vergnügungen beraubet, als auch von dem größten Gram der Seele gepeiniget werden. Das Mittel gegen dieses Böse sey, nach seiner Meinung, Weisheit, welche allein uns zur wahren Belustigung leiten, die Traurigkeit aus dem Sinn vertreiben, die Furcht dämpfen, die Begierden bezwingen und Seelenruhe schaffen könne i). Er meinte daher, daß der Weise allezeit glückselig k), und die Tugend in sich selbst allein genug sey um glücklich zu leben, auch unter den größten Leiden l).

Gleicher Meinung waren die meisten eklektischen Philosophen. **Jamblichus** lehret, daß der Weg zur Glückseligkeit durch Kenntniß von den Göttern und Reinigung der Seele von dem Irdischen geöfnet werde, wodurch sie mit den Göttern, welche die Quelle aller guten Dinge wären, vereiniget wird m). — Nach des **Simplicius** Meinung wird die wahre Glückseligkeit dadurch erworben, daß man seine Seele in die Freyheit setzet, in welcher sie von Gott hervorgebracht worden, so daß sie sich für nichts fürchte, für nichts sorge, kein Sklave irgend einer geringern Natur, nemlich des Körpers und der Gemüthsbewegungen sey. Dem welcher dies thun kann, saget er, brauche man einige Belohnung nach dem Tode nicht zuversprechen, obschon sie doch gewiß darauf folgen werde n) — Auch **Democritus** ist hierin mit dem **Simplicius** einig

i) De finib. bon. et mal. Lib. I. Sect. 43.
k) Tusc. Quaest. Lib. V. Sect. 83.
l) Paradox. 2.
m) De Mysteriis Sect. X. c. V.
n) Comment. in Epicteti Enchiridion in Proemio.

nig. Er lehrte, daß die Glückseligkeit in Gemüthsruhe und Beständigkeit, darin, daß man nicht von Furcht oder Aberglauben oder einiger Gemüthsbewegung beunruhiget werde, bestünde o).

Im Uebrigen war diese Lehre sehr allgemein bey den Stoikern. Ihr Vorgänger, **Zeno**, hat dies gelehrt, daß die Glückseligkeit allein in der Tugend bestünde p), und seine Anhänger haben nachher diese Lehre verfochten q). Ich will allein einige Stellen vom **Seneca** anführen. Was ist ein glückselig Leben? fraget er, und antwortet: eine beständige Sicherheit und Ruhe. Diese, saget er, wird von der Seelen Größe und einer Beständigkeit, die an allem festhält, was man wohl beurtheilet hat, erzeuget. — Wie, fragt er weiter, kommt man dazu? Er antwortet: wenn die Wahrheit deutlich erkannt, wenn in unsern Handlungen Ordnung, Maaß und Anständigkeit erhalten wird, ein Wille, welcher nicht schadet, sondern wohlthätig zur Vernunft gewandt ist, und niemals von demjenigen, was zugleich liebens- und bewundernswürdig ist, abweichet; kurz, saget er, der Weise muß so gesinnet seyn, wie es Gott wohl anstehet r). — Sonst beschreibet **Seneca** ein glückseliges Leben, und das höchste Gute auf verschiedene Weise. Den, saget er, nennt man glückselig, für welchem nichts gut oder böse ist, außer eine gute oder böse Gemüths-Beschaffenheit, der

o) Diogen. Laert. Lib. IX. Segm. 45. Hesychius de vit. Philos. ad voc. Democritus.

p) Cic. Acad. Quaest. Lib. IV. Sect. 134.

q) Daß die Tugend allein zu einem glückseligen Leben genug sey, haben beyde Zeno und Chrisippus gelehrt. Diog. Laert. Lib. VII. Segm. 127. Aber wie unedel ihre Begriffe von der Tugend gewesen, werden wir im folgenden Kapitel sehen.

r) Epist. XCII.

das anständige ausübet, der mit der Tugend vergnügt ist, der durch Zufälle weder erhöhet noch niedergeschlagen wird, der kein größeres Gut kennet, als das, welches er sich selbst giebt, und für welchen es eine wahre Wollust ist, die Wollust zu verachten. Wir können auch, saget er, ein glückseliges Leben so beschreiben, daß es sey eine Seele, die frey und gesetzt, und unerschrocken und beständig ist, welche weder fürchtet noch begehret, die nichts für Gut ansiehet, als was anständig und nichts für bose hält, außer was schändlich ist s). — An einem andern Ort lehret **Seneca**, daß man die Natur wie seinen Wegweiser gebrauchen müsse, und daß es dasselbe sey, glückselig und nach der Natur zu leben t). Aber diese Redensarten, nach der Natur zu leben, und tugendhaft zu leben, sind bey den heidnischen Philosophen gleichbedeutend u); Denn, wenn der Mensch zu der Vollkommenheit könnte gebracht werden, daß er eben so übereinstimmend mit seiner vernünftigen Natur, und seiner Bestimmung, lebete, wie die unvernünftigen Geschöpfe mit ihrer thierischen Natur und ihrer Bestimmung leben; so wär der Mensch vollkommen tugendhaft und glückselig. Anders kann **Seneca** auch nicht verstanden werden, daher ist dies eine Grundlehre in seiner Philosophie, daß die Tugend allein zur Beförderung eines glückseligen Lebens hinlänglich sey v). — Obschon viele also in Bestimmung der Natur der wahren Glückseligkeit, und in Erwählung der ächten Mittel zur Besitznehmung derselben, gefehlet haben; so haben andere doch diese Wahrheit eingesehen, daß zum Genuß einer wahren und dauerhaften Glückseligkeit die Tugend der einzige Weg sey. Aber, was haben sie nun un-

s) De beata vita Cap. IV.
t) Loc. cit. Cap. VIII.
u) Stobaei sententiae Serm. CXVI.
v) Epist. LXXXV.

unter Tugend verstanden? Hier findet man wiederum dieselbe Ungewisheit, und dieselben Streitigkeiten, welches jetzt gleich gezeigt werden soll.

Kapitel 2.

Von der Tugend.

Es kann keiner läugnen, daß die heidnischen Philosophen nicht sehr richtig, schön, und vortreflich von der Tugend und derselben Ausübung geschrieben haben; aber jeder unpartheyische Richter muß doch zugleich zugestehen, daß ihre Sittenlehre große und bedeutende Fehler enthalte. — Ich will hier nicht von verschiedenen Nebenzwisten reden, welche unter ihnen gefunden werden, z. E. Ob alle Tugenden gleich wären oder nicht, wovon **Seneca** das Erste glaubte x). — Ob die Tugend könne vermehret oder vermindert werden, oder nicht, und ob sie wiederum könne verloren werden, wenn man sie einmal in Besitz genommen, oder nicht, wovon **Seneca** das letzte geglaubet hat y). — **Cleanthes** glaubte dasselbe; **Chrysippus** das Gegentheil, und meinte, daß die Tugend wiederum verloren werden könne, woran auch wohl kein Zweifel ist, wenn man anders der Erfahrung glauben kann z). — Aber diese kleinen Streitigkeiten wollen wir vorbeygehen und nur untersuchen, was sie unter Tugend verstanden, und wenn man dies untersuchet, wird man Ursache finden, des **Lucian's** Urtheil beyzutreten, daß es unmöglich, wenigstens höchst schwer sey (nemlich für die sich selbst überlassene Vernunft) den Weg zur Tu-

x) Epist. LXVI.
y) Epist. LXXI. und L.
z) Diogenes Laert. Lib. VII. Segm. 127.

gend zu finden, da jeder Philosoph seinen Weg habe, und einer doch nur der wahre seyn könne a). —

Will man eine richtige Beschreibung von der Tugend machen, so nennet man den tugendhaft, welcher eine, von der Liebe zu Gott und dem Nächsten erweckte überwiegende und wirksame Lust, oder einen Trieb in seiner Seele fühlet, alle seine äußerlichen und inwendigen Handlungen mit dem Willen des Höchsten, so wie er ihm bekannt ist, übereinstimmend einzurichten. — Ist diese Beschreibung richtig, so wird man daraus ohne Mühe beurtheilen können, wie richtig oder unrichtig die Weisen des Heidenthums von der Tugend und ihrer Ausübung gelehret haben.

Ich sage, daß die Tugend ein überwiegend wirksamer Trieb oder eine Lust sey, alle seine äußerlichen und inwendigen Handlungen, mit dem Willen des höchsten Wesens übereinstimmend, einzurichten. — Diejenigen fehlen ohne Zweifel, welche zum Wesen der Tugend erfordern, daß sie eine Fertigkeit im Guten seyn solle, und so beschreibet **Cicero** sie; er nennet sie eine Fertigkeit in der Seele, welche mit der Natur und Vernunft übereinstimme b). Aber in diesem Leben giebt es deren wohl viele, welche diese Fertigkeit im Guten nicht haben, und denen wir doch den Namen der Tugendhaften nicht versagen können. Derjenige, welcher noch mit seinen Gemüthsbewegungen im Streit lieget, und zuweilen, wenn er unerwartet angegriffen wird, in einem schwachen Augenblick von ihnen überwunden wird, hat noch nicht eine vollkommene Fertigkeit im Guten erreichet, aber desfalls kann man ihn nicht lasterhaft nennen. Er ist tugendhaft im Herzen; denn sonst stritte er nicht mit sich selbst, aber er ist schwach; seine Lust zum Guten hat noch nicht ihre volle Stärke.

a) Tom. I. in Hermotimo Sect. 25. 27. 28.
b) De Invent. Lib. II. Sect. 34. 35.

Stärke. Aber eine Pflanze, obschon sie schwach und klein ist, hat doch alle Eigenschaften eines erwachsenen Baums; es wird nur Zeit und Pflege erfordert, daß sie das werden könne, was sie seyn soll. So ist es auch mit der Tugend beschaffen. Sie ist ein überwiegend wirksamer Trieb zum Guten, aber es wird Zeit und Uebung erfordert, ehe sie ihren vollen Wachsthum, ihre volle Stärke und Reife erhält, daß sie eine Fertigkeit in der Seele werden kann.

Aus demselben Grunde hat **Plotinus** auch unrecht, wenn er saget, die Tugend bestehe darin, daß alle Theile der Seele, der Natur nach, miteinander übereinstimmen, und daß das Laster darin bestehe, daß sie nicht übereinstimmen c). — Gleicher Meinung war auch **Theages**, ein pythagoräischer Philosoph, welcher die Tugend so beschrieb, daß sie eine Uebereinstimmung zwischen der Seele vernünftigem und unvernünftigem Theil sey, nemlich in demjenigen was sich schicke; denn, saget er, die wahre Tugend ist nichts anders, als eine Fertigkeit in demjenigen, was sich schickt d). Aber, sollte keiner den Namen eines Tugendhaften verdienen, außer derjenige, bey welchem alle Theile der Seele, Vernunft, Wille, Einbildung und sinnliche Gefühle miteinander vollkommen übereinstimmten, so wäre unläugbar keiner in der Welt tugendhaft, da diese Uebereinstimmung kaum bey jemanden gefunden wird. Aber tugendhaft verdienet der genannt zu werden, welcher einen überwiegenden und wirksamen Trieb, diese Uebereinstimmung in seiner Seele zu bilden, fühlet, und unermüdet daran arbeitet, solche zu erlangen; nur Zeit und Uebung sind es, welche diese Uebereinstimmung zur Vollkommenheit bringen, die doch in diesem Leben nicht ganz kann erreichet werden.

e) Ennead. III. Lib. VI. Sect. II.
d) Stobaei sententiae de virtute Serm. I. pag. II.

Eben so wenig kann ich des **Plutarchus** Beschreibung über die Tugend billigen, welcher sie so beschreibet, daß sie ein Mittelweg zwischen zwey Lastern sey. So, saget er, ist Tapferkeit ein Mittelweg zwischen Furchtsamkeit und Verwegenheit, Freygebigkeit ein Mittelweg zwischen Geitz und Verschwendung, und Gerechtigkeit daß man jemanden nicht mehr oder weniger beyleget, als er verdienet e). Gleicher Meinung ist **Plato** auch gewesen f). Aber diese Beschreibung paßt sich nicht auf alle Tugenden und Pflichten; von einigen gilt sie, aber nicht von allen, z. E. nicht von der Liebe zu Gott.

Endlich muß ich noch hiebey den Streit anführen, welcher zwischen den Stoikern und den andern Philosophen über die Frage gewesen ist: wie weit ein tugendhafter Mann in Ueberwindung seiner selbst gehen müsse? — Die peripathetischen Philosophen lehrten, daß unsere Gemüthsbewegungen nicht ganz und gar ausgerottet werden könnten, sondern daß sie nur gedämpfet und eingeschränket würden. — Der pythagoräische Philosoph **Theages** war derselben Meinung. Er saget, die moralische Tugend habe mit den Gemüthsbewegungen zu thun, unter welchen Vergnügen und Schmerz die vornehmsten wären; und die Tugend bestehe nicht darin, daß Gemüthsbewegungen, Vergnügen und Schmerz in der Seele ausgerottet würden, sondern darin, daß sie miteinander übereinstimmten, eben so, saget er, wie die Gesundheit nicht darin bestehe, daß man vom Körper Kälte und Wärme, Näße und Dürre entfernet, sondern darin, daß alle diese Dinge miteinander übereinstimmen g). — **Porphyrius**

e) De virtute morali pag. 445.
f) Origenis Philosophumena cap. XIX. pag. 125.
g) Stobaei sententiae de virtute Serm. I. pag. 9. Fragmenta Pythagoreorum in Opusc. Mythol. pag. 688. seq.

rius fordert auch nicht mehr zu einem tugendhaften Manne, als dies, daß er allezeit die Vernunft bey der Hand habe, welche die unvernünftigen Theile der Seele regieren und zähmen könne h).

Die stoischen Philosophen hingegen forderten, daß ein tugendhafter Mann seine Gemüthsbewegungen ausrotten müsse. — Es wäre, nach **Seneca** Meinung, für einen weisen Mann nicht genug, daß er freudiger sey, als die meisten Betrübten, er müsse nicht einmal von Traurigkeit gerührt werden i). Er fragt an einem andern Ort, ob es besser sey, mäßige Gemüthsbewegungen zu haben, oder keine? Und er antwortet, daß die Peripathetiker sie nur gedämpft, die Stoiker aber ganz ausgetrieben haben wollten, und saget, daß die Natur uns dazu Kräfte genug gegeben hätte, wenn wir sie nur gebrauchen wollten k).

Es würde wohl überflüßig seyn, das Ungereimte, welches in dieser Forderung lieget, zu zeigen; denn theils ist es unmöglich seine Gemüthsbewegungen ganz und gar auszurotten. Die Erfahrung zeiget, daß es unmöglich ist. Haß und Liebe, Freude und Betrübnis nicht zu fühlen, ist ebenso unmöglich, als den Schmerz nicht zu fühlen, wenn man sich in seinen Finger schneidet; also zu sagen, daß der Weise und Tugendhafte seine Gemüthsbewegungen nicht fühlen dürfe, und zu sagen, daß in der Welt keiner weise und tugendhaft sey, ist dasselbe; theils aber wäre es unrecht seine Gemüthsbewegungen auszurotten, wenn es auch möglich wäre. Es giebt Gemüthbewegungen, welche uns in allen unsern Handlungen anspornen und erwärmen; die Arbeit der Vernunft ist kalt und langsam. Es giebt Leidenschaften, welche uns in

Bewe-

h) De Abstinentia Lib. I. Sect. 44. Edit. Cantabrigiae 1655.
i) Epistol. LXXXV.
k) Epist. CXVI.

Bewegung setzen. Wir wären gewiß vollkommener, daferne wir, ohne von Gemüthsbewegungen angetrieben zu werden, dasselbe thun könnten; aber was nützet es, daß wir eine grössere Vollkommenheit behaupten, als die Natur uns zuläßt. Glücklich genug wären wir, wenn wir unsere Natur zu der Vollkommenheit bringen könnten, wie es uns in unserer gegenwärtigen Verfassung möglich ist.

Diese stoische Moral ist lauter Prahlerey, denn diese Secte prahlete aufs abscheulichste. So saget **Chrysippus**, daß ein weiser Mann, in Hinsicht seiner Tugend, nicht geringer wäre als die Götter und ihnen auch nicht an Glückseligkeit wiche 1). Und im folgenden werde ich doch Gelegenheit erhalten zu zeigen, daß seine Begriffe von der Tugend nur sehr mäßig gewesen. — Nein, würden wir nicht den Namen der tugendhaften haben, ehe wir alle unsere Gemüthsbewegungen ganz ausgerottet hätten; so würde keiner diesen Namen verdienen. Glücklich genug sind wir, wenn wir es dahin bringen, daß wir bey uns einen herschenden, überwiegenden und wirksamen Trieb fühlen, unsere Lüste, und unsere Gemüthsbewegungen in eine richtige Ordnung unter die Herrschaft der Vernunft zu bringen, daß sie auf ihr rechtes Ziel angewendet werden, und nicht ausser ihren rechten Grenzen schweben, dann würden unsere Gemüthsbewegungen für uns und die Welt nützlich werden, und dann könnten wir in dieser Welt den Namen der tugendhaften verdienen.

Da also die Tugend eine überwiegende und wirksame Lust zum Guten ist, so fließet daraus, daß es eigentlich nur eine einzige Tugend gäbe, und dies haben verschiedene Weisen des Heidenthums auch eingesehen. — Unter andern glaubten **Menedemus** und **Aristo**, daß nur eine einzige

1) Plutarchus adversus Stoicos pag. 1076.

einzige Tugend sey, welche unterschiedene Namen, nach der unterschiedenen Weise, wie sie sich äußerte, erhielt. So, wenn sie sich in der Ueberlegung was gemacht oder nicht gemacht werden solle, zeige, werde sie Vorsichtigkeit genennt; in Dämpfung der Lüste und Begierden, sey sie Mäßigung, und in Contracten, Gerechtigkeit; so wie das Feuer dasselbe sey, aber auch verschiedene Materien wirke m).

Aber diese einzige Tugend zeiget sich in verschiedenen Gestalten und erhält nach den Gestalten, in welchen sie sich zeiget, unterschiedliche Namen. Die heidnischen Philosophen erkannten eigentlich nur vier Haupttugenden, oder vier verschiedene Zweige von der Tugend, nemlich: Vorsichtigkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Tapferkeit. — **Aristoteles** glaubet, daß die zwo letzten Tugenden die wichtigsten wären, weil Tapferkeit im Kriege und Gerechtigkeit im Frieden am nützlichsten sind n). — **Timäus Locrus** o) und **Plato** nahmen ebenfalls diese vier Haupttugenden an, und meinten. Daß diese Tugenden einen Menschen vollkommen und glückselig machten p); doch rechnet **Plato** auch die Heiligkeit dahin q), aber unter Heiligkeit verstand er bey weitem nicht eine Reinigkeit von allen Sünden und Lastern, sondern nur dies, daß man den Göttern seine Gelübde brächte, daß man opfere und das thäte, was den Göttern bey Erfüllung der äusserlichen Pflichten, welche man ihnen schuldig sey, angenehm wäre, so wie Gerechtigkeit in Erfüllung seiner Pflich-

m) Plutarch. de virtute morali pag. 440. Galenus de Hippocratis et Platonis decretis Lib. VII. cap. II.

n) Rhetoric Lib. I. cap. VIII.

o) De anima mundi in opusc. Mythol. pag. 562.

p) Origenis Philosoph. c. XIX. pag. 125.

q) In Theaeteto pag. 129.

Pflichten gegen seine Nebenmenschen, und jedem zu geben, was ihm zukomme, bestünde r).

Musonius, welchen **Stobäus** anführet, ist derselben Meinung; er lehret, daß der Mensch von allen Geschöpfen auf Erden das einzige sey, welches Gottes Bild trüge, und die Tugenden besitze, die den seinigen gleichen; denn saget er, auch unter den Göttern kann nichts köstlicheres gedacht werden, als Vorsichtigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Wenn der Mensch, füget er hinzu, diese Tugenden besitzet, trägt er Gottes Bild und ist glückselig s).

Sallustius saget, daß die Seele aus drey Theilen bestehe, aus Vernunft, Zorn und Begierde, und daß die Tugend sey, Vorsichtigkeit in der Vernunft, Tapferkeit im Zorn, Mäßigung in Begierden, und Gerechtigkeit in der ganzen Seele; weil die Vernunft die Dinge, welche sich schicken, beurtheilen müsse. Der Zorn, welcher der Vernunft gehorchet, müsse die Dinge, welche fürchterlich scheinen, verachten; und die Begierde müsse suchen, nicht das was angenehm schiene, sondern das, was es nach der Vernunft sey. Wenn diese Dinge, saget er, sich so verhalten, so wird das Leben gerecht: denn die Gerechtigkeit, welche allein das Eigenthum angehet, ist ein kleiner Theil von der Tugend. Daher findet man alle diese Tugenden bey denjenigen, welche unterrichtet worden; unter denjenigen hingegen, welche keine Unterweisung haben, sey einer tapfer und ungerecht; ein anderer mäßig und unverständig, und ein anderer vorsichtig und unmäßig, welches man nicht mit Recht Tugenden nennen könne, da sie ohne Vernunft und unvollkommen wären, ja auch bey den unvernünftigen Thieren gefunden werden.

r) In Euthyphron. pag. 9. 10.
s) Stobaei Sententiae Serm. CXVI.

werden. Daß Laster, saget er ferner, kann aus dem Gegensatze betrachtet werden; Unverstand in der Vernunft, Furcht im Zorn, Unmäßigkeit in Begierden, Ungerechtigkeit in der ganzen Seele t).

Cicero macht dieselbige Eintheilung in der Tugend, nemlich in vier Hauptklassen, Vorsichtigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung, unter welche er wiederum verschiedene andere Tugenden setzet u). Diese vier Tugenden beschreibet er so: Vorsichtigkeit ist eine Kenntniß von den Dingen, welche gut oder böse sind, Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit jedem, was er verdient beyzulegen, so, daß das allgemeine Wohl erhalten werde; Tapferkeit bestehe darin, daß man mit Ueberlegung sich Gefahren unterziehe und Mühe ausstehe. Mäßigung sey der Vernunft Herrschaft, über Unkeuschheit und andere unordentliche Gemüthsbewegungen v).

Diese Eintheilung der Tugenden und Pflichten, hat diesen großen und beträchtlichen Mangel, daß sie durchaus die Liebe zu Gott und unsern Nebenmenschen ausschließt; und die Tugend oder Pflicht ist just die Quelle, woraus alle die übrigen ihren Ausfluß haben sollen, daher habe ich oben die Tugend so beschrieben, daß sie sey, eine von der Liebe zu Gott und dem Nächsten erweckte, überwiegende und wirksame Lust zum Guten. — Keine Triebfeder zur Uebung der Tugend kann kräftiger, keine edler als diese seyn. Aber diese haben die Philosophen ganz auf die Seite gesetzt. Die Triebfedern zur Uebung der Tugend suchen die gesundesten Philosophen allein in der Tugend selbst. Der wahre tugendhafte muß nach Cicero's Meinung, die Tugend um ihrer selbst und nicht

t) De Diis et Mundo cap. X.
u) De Invent. Lib. II, Sect. 34.
v) Loc. cit, Sect. 35 - 38.

nicht um des Vortheils willen üben, und die Laster, ihrer eigenen Häßlichkeit und nicht der bösen Folgen wegen, scheuen x). — So lehret auch **Seneca**, daß man um eigenen Vortheils willen andern nicht Wohlthaten beweisen dürfe. Das nennet er nicht Wohlthat, sondern Wucher und will daher, daß man den Göttern nachahmen solle, welche Gutes thun, ohne selbst Nutzen daran zu haben y). Seine Lehre ist, die Tugend habe ihren Lohn in sich selbst z) und solle um ihrer selbst willen geübet werden a).

In diesem ist etwas richtiges. Tugendhafte Handlung auszuüben, bloß um sich Ehre, Glück, Wohlstand zu erwerben, ist gewiß keine Tugend, es ist Wucher, wie **Seneca** es richtig nennet; aber unrecht kann es nicht seyn, die Tugend um der Vortheile willen zu üben, welche wesentlich und unzertrennlich mit ihr vereiniget sind, wie Gewissensruhe, Zufriedenheit mit sich selbst, Bewustseyn seiner guten Handlungen, Gewisheit vom Beyfall des höchsten Wesens, und eine gegründete Hofnung von einer glückseligen Unsterblichkeit; denn die Tugend ohne alle Rücksicht auf eigenen Vortheil auszuüben, streitet gegen des Menschen Natur, dessen Haupttrieb Eigenliebe ist. — Aber auch diese Bewegungsgründe würden bey den mehresten wenig wirken, daferne sie nicht von Liebe zu Gott unterstützet wären. Sie können wohl wirken, wo wir die Gefühle des Temperaments auf unserer Seite haben; aber sollten wir gegen das Temperament arbeiten (und hierin weiset sich eigentlich die Tugend): da würden sie gewiß unwirksam bleiben. — Diese vorgemeldeten Vor-

x) De Divinatione Lib. I. Sect. 40. 41.
y) De Beneficiis Lib. IV. cap. III.
z) Epist. LXXXI.
a) De Beneficiis Lib. IV. cap. XVII.

Vortheile der Tugend werden nicht eher erkannt, bis man sie schon ausgeübet hat, und was wird da den Menschen erst zur Ausübung einer Tugend bringen, deren Vortheile er nicht kennet? Was soll einen Menschen dazu bringen, ein Laster zu scheuen, von welchem er so viele Vortheile und so viele Annehmlichkeiten zu fühlen scheinet, die für ihn die Vortheile der Tugend, welche er niemals gekannt hat, weit übersteigen müssen? Denn die Gemüthsunruhe, die Selbstbestrafung, das Misvergnügen mit sich selbst, welches das Laster natürlicher weise selbst mit sich führen muß, quälet ihn oft und wird von den angenehmen Vortheilen oft überwogen. Hier kann nichts wirken, ausser Furcht vor Gott, oder Liebe zu Gott. Aber den, welcher eine lasterhafte Handlung scheuet oder eine tugendhafte That ausübet, bloß aus Furcht für Strafe, (diese Strafe sey nun göttlich oder menschlich,) wird wohl niemand für tugendhaft ansehen; denn er ist desfals nicht tugendhaft im Herzen; im Herzen liebet er noch das Laster und hasset die Tugend. Der hingegen, welcher in Betrachtung der Wohlthaten vom höchsten Wesen, Gott liebet, als den Wohlthäter — und seine Nebenmenschen, weil Gott sie liebet, — arbeitet daran, alle seine inwendigen und äusserlichen Handlungen nach dem Willen des Wohlthäters einzurichten, um ihm zu gefallen. Er scheuet das Laster und übet die Tugend, weil Gott will, daß er jenes scheuen, und diese üben soll, und er weiß, er könne ihm nicht wohlgefällig seyn, ohne seinen Willen zu thun. Nach und nach, wie er nun mehr und mehr die Tugend übet, und bey derselben Ausübung, ihre nützlichen Vortheile fühlet, so wird er auch mehr in seinem überwiegenden Triebe zum Guten bekräftiget; sein Haß gegen das Laster, seine Liebe zur Tugend wächst und wird gestärkt.

Es ist also bey den Weisen der Heiden ein falscher Grundsatz, welcher mehr ihre Eitelkeit als ihre Kennt-

nis des menschlichen Herzens zeiget, wenn sie lehren, daß die Tugend allein um ihrer selbst willen ausgeübet werden solle; dies ist wenigstens in dieser Welt nicht möglich, und eine Sittenlehre schreiben, die sich nicht zu den Welten paßt, für welche sie geschrieben wird, ist Thorheit und Eitelkeit. — Dieselbe Eitelkeit äusserten sie in ihren Gedanken von den Kräften des Menschen in Ausübung der Tugend. Keine Lehre ist unter ihnen allgemeiner als diese, daß der Mensch, sich selbst überlassen, durch Anwendung seiner eigenen Kräfte eine wahre und ächte Tugend ausüben, oder vollkommen tugendhaft werden könne. — **Hierocles** kann zwar hievon ausgenommen werden; er lehret, daß es bey uns stehe das Gute zu wählen, weil Gott uns einen freien Willen gegeben habe, aber daß wir seiner Hülfe bedürfen, um das Gute auszuführen, welches wir wählen. In einer andern Stelle, saget er, daß man die Tugend nicht ohne Gottes Beyhülfe ausüben könne, und daß man darum bitten, aber doch zugleich das Seinige zu Ausübung derselben anwenden müsse b). — **Seneca** saget auch, daß niemand tugendhaft werden könne, ohne Mitwirkung Gottes c), und daß niemand gut sey ohne durch Gott, da Gott in jedem guten Mann wohne d,) aber in einer andern Stelle lehret er das Gegentheil. An andern Orten äussert er die Meinung, daß es leicht sey tugendhaft zu werden, und das Böse aus seinem Herzen auszurotten. Unsere Krankheiten, saget er, sind heilbar; die Natur selbst hilft uns, wenn wir nur gebessert werden wollen e). Er glaubet auch, daß keine Gemüthsbewegung so gewaltig und heftig sey, daß sie nicht ganz könne unterdrückt werden, wenn man

b) Comment. in aurea Carmina pag. 172. seq.
c) Epist. LXXIII.
d) Epist. XLI.
e) De Ira Lib. II. c. XIII.

man nur selbst wolle; die Seele, saget er, kann alles erhalten, was sie sich selbst auflegeet f).

Dieser stolze Gedanke hatte bey den Weisen des Heidenthums fast einen allgemeinen Beifall gewonnen. — **Cicero** führet den **Cotta**, einen akademischen Philosophen also redend ein: wir werden billig für unsere Tugend gelobet, welches nicht geschehen könnte, daferne wir diese Gabe von Gott, und nicht von uns selbst hätten. Wenn wir zu Ehren gekommen sind, oder vermögend geworden, oder wir haben etwas von dem Guten des Glücks erhalten, oder ein Uebel von uns abgewendet, und wir danken den Göttern dafür, so schreiben wir nicht uns die Ehre zu. Wer mag jemals den Göttern gedankt haben, weil er ein guter Mann war, sondern weil er reich, geehrt, gesund war, und darum spricht man Jupitern an, nicht daß er uns gerecht, mäßig, weise, sondern daß er uns gesund, mächtig, reich machen solle. — Und hernach fügt er hinzu: So denken alle Menschen, daß man die Gaben des Glücks von Gott, aber Weisheit von sich selbst haben solle. Obschon wir für den Verstand, die Tugend und Treue Tempel einweihen; so wissen wir doch, daß dieß auf uns selbst beruhe g).

Cicero selbst ist derselben Meinung gewesen, wie man aus folgender Stelle sehen kann, wo er lehret, daß keiner, ausser der Weise frey sey. Auf die Frage; was Freyheit sey? antwortet er, die Macht zu leben, wie man will. Und frägt er weiter: wer lebet wohl, wie er will, ausser der, welcher sich bey seinen Pflichten erfreuet, welcher den Gesetzen gehorchet, nicht aus Furcht, sondern

f) Loc. cit. cap. XII.

g) Cic. de Nat. Deor. Lib. III. Sect. 87. 88.

weil er weiß, daß es nützlich ist; welcher nichts saget, nichts thut, nichts denket als mit Lust; dessen Anschläge und Handlungen von ihm selbst kommen; bey welchem nichts mehr gilt, als sein Wille und Urtheil? aber dies, saget er, kann allein bey den Weisen statt finden, daß er nichts wider seinen Willen, nichts mit Schmerz, nichts gezwungen thut h).

Man sollte fast glauben, daß **Cicero** hier ein Wesen aus der reinen Geisterwelt beschreibet: denn in dieser Welt bleibt es nur ein schönes Ideal, und in ein dergleichen Wesen soll doch der Weise sich verwandeln können. Man siehet hieraus, welche Macht dieser Philosoph dem Menschen über sich selbst eingeräumet habe. — Vom **Aristoteles**, der sonst ein so scharfsinniger Philosoph war, könnte man doch billig einige bessere Kenntniß vom Menschen erwartet haben; aber seine Meinung war in diesem Stücke dieselbige. Er lehret, daß Tugenden und Laster durchaus in unserer eigenen Macht stünden i); daß es bey uns selbst stehe, gut oder böse zu seyn, weil jenes sonst nicht Lob und dieses nicht Tadel verdienen könnte k). Und daß die Tugend allein durch Uebung und Gewohnheit erworben werde, so wie andere Künste und Handwercker l).

So wenig kannten die heidnischen Philosophen den Menschen, so fehlerhaft waren ihre Begriffe von der Tugend und so hoch von den Kräften des Menschen. In einer andern Schrift habe ich es bewiesen, daß der Mensch durch seine eigene Kräfte allein, in seinem Herzen eine wahre Tugend hervorzubringen, nicht im Stande sey

h) Paradox. 5.
i) De moribus Lib. III. cap. VII.
k) Magnor. Moralium Lib. I. cap. IX.
l) De Moribus Lib. II. cap. I.

sey m); Denn gewiße tugendhafte Handlungen auszuüben, und tugendhaft zu seyn, sind zwey sehr verschiedene Dinge. Das Erste ist für unsere eigene Kräfte möglich aber nicht das Letzte; und da ich glaube, daß ich es in der vorbemeldeten Schrift bewiesen habe; so will ich es hier nicht thun. An statt dessen will ich lieber einige Exempel zum Beweise anführen, daß die heidnischen Philosophen nur einen ganz mäßigen Begriff von der wahren Tugend gehabt, so viel sie auch von ihr geschrieben, und so sehr sie sie auch erhöhet haben. Vielleicht mögten einige dadurch in ihrem allzu vortheilhaften Urtheil, über dieselben etwas wankend werden, und den hohen Preiß, den sie auf die heidnische Moral zur Beleidigung der christlichen setzen, herunter setzen.

Ich endigte oben mit **Aristoteles**, ich will darum hier mit ihm anfangen. Wer sollte die Lehre von ihm erwartet haben, daß in einem wohl eingerichtetem Staate das Gesetz seyn dürfte, daß Kinder, welche Krüppel wären, nicht beym Leben erhalten werden dürften. Er meinet zugleich, daß es festgesetzet werden müßte, wie viele Kinder in einem Staate gezeuget werden dürften, und daß man, um diese festgesetzte Zahl gleich zu erhalten, wenn Eheleute mehrere Kinder erhielten, als bestimmt sey, dafür sorgen müsse, daß die fruchtbaren zum abortiren gebracht würden, daferne es anders in einem solchen Staate nicht erlaubt sey, die Kinder auszusetzen n). Man sollte fast glauben, daß der gute **Aristoteles** von jungen Katzen redete, welche man gewöhnlich ertränkt, wenn sie sich zu starck vermehren, daß die Zahl in einem Hause nicht größer werden soll, als man ernähren kann.

m) Den christlichen Religions Hovedlärdomme. Cap. 36.

n) De republica Lib. VIII, cap. XVI.

Des Aristoteles Lehrer, Plato, soll der Meinung gewesen seyn, daß das Frauenzimmer gemeinschaftlich für alle seyn müsse; keiner sollte seine eigene Haußfrau haben, sondern es sollte jedem erlaubt seyn, mit derjenigen Umgang zu pflegen, welche Lust dazu hätte o). — Dieselbe schöne Moral predigten **Zeno** und **Chrysippus**, doch wollten sie, daß die Hausfrauen nur bey den Weisen gemeinschaftlich seyn sollten. p). — **Chrysippus** hatte ausserdem diese Lehre, daß es zuläßig sey, daß die Söhne mit ihren Müttern, und die Väter mit ihren Töchtern fleischlichen Umgang hätten q). Diese beyden Stoiker hatten also dies mit ihrer ganzen Secte gemein, daß sie den Ehestand für etwas gleichgültiges hielten. **Democritus** ging noch weiter, und verwarf ihn gänzlich als ein Uebel, wegen der vielen Beschwerlichkeiten, welche er mit sich führe, und von gleicher Meinung war **Epicurus**, mit allen seinen Anhängern r).

Zeno, der Stoiker Vorgänger lehrte diese Moral: ein weiser Mann könne seinem Versehen nichts nachlassen; keiner könne barmherzig seyn, als ein Thor und ein Leichtsinniger; er sey nicht ein Mann, der sich etwas abbitten oder sich versöhnen ließ. Daß die Weisen allein schön wären, ohngeachtet sie Krüppel; reich, obschon sie die größten Lügner; Könige, ohngeachtet sie Sklaven wären; daß alle Sünden gleich wären; daß der nicht weniger sündige, welche ohne Nothwendigkeit einen Hahn tödte, als der welcher einen Vater umbrächte; daß der Weise nichts

o) Epiphanius adversus haereses Lib. III. T. II. pag. 1088.
p) Diogenes Laert. Lib. VII. Segm. 131.
q) Epiphanius adv. Haereses Lib. III. T. II. pag. 1090.
r) Clementis Alexandrini Stromat. Lib. II. p. 421.

nichts meine, ihm nichts verdrieße, in nichts fehle und nie seine Meinung verändre s).

Seneca, als ein treuer Anhänger des **Zeno**, lehrte gleichfalls, daß man den Unglücklichen helfen solle, aber ohne Gefühl von Barmherzigkeit und Mitleiden, welches er als eine Schwachheit der Seele ansiehet t). Dieser Philosoph machte es ausserdem zu einem Grundsatze in seiner Moral, daß der Körper der Seele Gefängniß und desselben Verachtung die wahre Freyheit wäre u). Daher prediget er allerwärts den Selbstmord als erlaubt, wenn man des Lebens müde wäre v), und wenn der Leib zugleich mit den Sinnen geschwächet, und zum Gebrauch für die Seele ungeschickt sey. Den, welcher unter solchen Umständen den natürlichen Tod aufbietet, vergleichet er mit einem, welcher dem Truck sehr ergeben ist, und nicht allein das Weinfaß ausleeret, sondern auch die Hefen trinket x).

Chrysippus, welcher auch ein Stoiker war, lehrte so wie **Zeno**, daß ein Laster nicht größer sey als das andere; oder eine Sünde größer als die andere; oder eine Tugend größer als die andere, und daß folglich alle Tugenden und Laster gleich wären y). — Also, Gott zu spotten, seinen Wohlthäter oder Freund zu beleidigen, und einen Fremden zu beleidigen, seinen Bruder zu mishandeln, und ein Thier zu mishandeln, diese Verbrechen wären alle gleich. — Derselbe **Chrysippus** lehrte, daß

s) Cic. Orat. XXII. pro Muraena Sect, 61.
t) De clementia Lib, II, cap. V.
u) Epist. LXV.
v) De Provid. cap. V.
x) Epist. LVIII.
y) Plutarchus de Stoicor, repugnantiis pag. 1038.

Laster auch nothwendig wären; daß sie nach der Regierung der Vorsehung, und dem festgesetzten Gange des Schicksals geschähen z).

Einer von der pythagoräischen Secte lehrte, es wäre anständig gegen seine Freunde wohl zuhandeln, aber schändlich gegen seine Feinde desgleichen zu thun a) **Plutarchus** war gleicher Meinung, er lehrte, daß es sträflich sey, jemanden zu beneiden; aber daß es lobenswerth sey, die Bösen zu hassen, und daß es viele gäbe die man hassen müsse b).

Epicurus hat gelehrt, daß Ungerechtigkeit in sich selbst kein Böses sey, sondern allein in so weit man in Furcht wäre, daß es nicht vor denenjenigen, welche solche Ungerechtigkeit zu rächen gesetzt wären, verborgen bleiben würde c). — **Democritus** muß ohne Zweifel derselben Meinung gewesen seyn, wenn er lehrte, daß Gesetze eine böse Erfindung seyn, und daß der Weise ihnen nicht gehorchen dürfe, sondern frey lebe d).

Maximus Tyrius suchet sehr weitläuftig zu beweisen, daß es nicht nothwendig sey zu Gott zu beten, er macht unter andern auch diesen Schluß: der, welcher betet ist entweder würdig oder unwürdig das zu erhalten, warum er betet. Ist er würdig, so wird er es erhalten, wenn er auch nicht betet, und ist er unwürdig, so wird er es nicht empfangen, ungeachtet er betet. Denn der, wel-

z) Plutarchus loc. cit. pag. 1050.
a) Fragmenta Pythagoreor. in Opusc. Mythol. pag. 711.
b) De Invidia et Odio pag. 537.
c) Diog. Laert. Lib. X. Segm. 151.
d) Epiphan. adv. Haereses Lib. III. Tom. II. pag. 1088.

welcher würdig ist und nicht betet, wird nicht unwürdig, weil er nicht betet, und der, welcher unwürdig ist, wird nicht würdig, weil er betet; der würdige wird dagegen so viel würdiger, weil er Gott mit seinen Gebeten nicht beschweret, und der, welcher unwürdig, wird just dadurch, daß er Gott mit seinen Gebeten beschweret, unwürdig e). — Der Hauptfehler in dieser Schlußfolge ist dieser Satz: daß der, welcher würdig ist, und nicht betet, dadurch nicht unwürdig wird, weil er nicht betet. Dieser Satz ist falsch. Denn just dadurch, daß er nicht beten, und durch seine Gebete nicht Gott, als den Wohlthäter, bekennen will, von welchem alle gute Gaben kommen, just dadurch macht er sich unwürdig.

Theodorus, ein cyrenäischer Philosoph lehrte, daß es erlaubt sey zu stehlen, Hurerey zu treiben, Tempel zu plündern, und daß diese Dinge in ihrer Natur nicht schändlich wären, sondern allein in den Gedanken des gemeinen Volks, welches dadurch im Zügel gehalten werden müßte f) Er lehrte auch, daß man nicht fürs Vaterland sterben dürfte, weil die ganze Welt unser Vaterland wäre; daß der allein gut sey, der glückselig wäre, und daß man den fliehen müsse, welcher unglücklich sey, wenn er auch weise sey, und den Thoren wählen, wenn er reich wäre g). — Man hat wohl Ursache zu glauben, daß dieser **Theodorus** ein Atheist gewesen, und so nennet ihn auch **Hesychius**, aber darum durfte er nicht allen Unterschied zwischen Tugenden und Laster läugnen. Wenn auch kein Gott da wäre, so bliebe die Tugend doch allezeit etwas Gutes, und die Laster allezeit etwas Böses.

e) Differt. XI. pag. 117.
f) Hesychius de Philos. ad voc. Theodorus.
g) Epiphan. adverf. haereses Lib. III. Tom. II. pag. 1089.

Aber man findet auch Philosophen, welche durchaus diesen Unterschied zwischen Tugenden und Laster läugneten. Unter diese rechne ich den **Pyrrho**, welcher behauptete, daß nichts in sich selbst anständig oder schändlich, gerecht oder ungerecht sey. h). Und alle diejenigen, welche sich zu der Philosophie der sogenannten Scepticker oder Zweifler bekenneten, waren derselben Meinung. Für sie waren Tugenden und Laster in sich selbst ganz gleichgültige Dinge.

So stand es mit der heidnischen Tugendlehre welche doch von denen, welche sie nicht anders als aus einigen aufgesammleten schönen Sentenzen kennen, so sehr erhöhet wird. Die wenigen Beyspiele, welche ich angeführt habe, sind genug zu beweisen, wie mangelhaft, unrichtig und unvollständig ihre Begriffe von Tugenden und Pflichten gewesen; und jeder, der unpartheyisch ihre Schriften lieset, wird zu Vermehrung dieses Registers über die Ausschweifungen des menschlichen Verstandes genug finden. Der Leser mag nun selbst urtheilen, ob der menschliche Verstand, sich selbst überlassen, im Stande sey die Wahrheit zu finden, oder ob eine göttliche Offenbahrung nicht durchaus nothwendig war, daferne er jemals zur Gewisheit und Bestimmung in seinen Begriffen kommen sollte. In so ferne uns nicht ein höheres Licht geschenket wäre; so würden wir unläugbar noch in derselben Finsternis zwischen Muthmaßungen und Vermuthungen, zwischen Wahrheit und Irthümern getaumelt haben. Daß wir den Gott kennen, welcher uns und die Welt erschaffen; daß wir die Vorsehung kennen, welche über uns wachet und unsere Schicksale regieret; daß wir uns

h) Diogen. Laert. Lib. IX. Segm. 61. und Hesyochius de Philos. ad voc. Pyrrho.

uns selbst kennen, unsern Ursprung, unsern moralischen Zustand, und unsern Beruf zur Unsterblichkeit; daß wir die edlen Tugenden und Pflichten kennen, welche uns dem höchsten Wesen angenehm, unsern Nebenmenschen nützlich machen, und uns selbst zu einer glücklichen Unsterblichkeit zubereiten, das ist eine Wirkung eines höhern Lichts, bey welchem wir wandern. Solten wir uns denn nicht bey diesem Lichte freuen, und es dankbar, mit des Gebers guten und weisen Absichten übereinstimmend, gebrauchen?

Verbesserungen.

Seite 34. Zeile 1. statt Stoktern lies Stoikern
— 203 — 12. — Kap. 3. — Kap. 4.

Tabelle
über
die berühmtesten heidnischen Philosophen.

Thales und Pythagoras waren nicht allein Stifter von zwo Haupt-Partheyen; sondern sie müssen auch als die rechten Stammväter aller heidnischen Philosophen, welche nach und nach unter den Griechen und Römern aufstanden, angesehen werden.

Thales.

Thales war ein Jonier, und lebte im 34. Jahrhundert nach Erschaffung der Welt.

Anaximander war des Thales Schüler, und lebte in demselben Jahrhundert.

Anaximenes war Anaximanders Schüler, und lebte im 35. Jahrhundert.

Anaxagoras war des Anaximenes Schüler, und lebte im 36. Jahrhundert.

Diogenes Apolloniates war des Anaxagoras Schüler, und lebte zur selbigen Zeit.

Archelaus war auch ein Schüler vom Anaxagoras, und lebte zur selbigen Zeit.

Socrates war ein Schüler vom Archelaus. --- Unter seinen Zuhörern waren Aristippus, Antisthenes und Plato. --- Der Erste war Stifter von der sogenannten cyrenäischen Secte, zu welcher unter andern gehörten Hegesias, Theodorus, und Evemerus, aber diese verdienen kaum den Namen der Philosophen; ich will daher allein den Antisthenes und Plato, mit den vornehmsten ihrer Anhänger, anführen.

Pythagoras.

Pythagoras war des Pherecydes Schüler, und und lebte zu Ende des 34. und im Anfange des 35. Jahrhunderts nach Erschaffung der Welt.

Aristaeus, war des Pythagoras Schüler, und erhielt den Lehrstuhl nach ihm.

Aus des Pythagoras Schule kamen verschiedene gelehrte Männer, welche doch mehr dem Namen nach, als in Handlungen Pythagoräer waren; denn, da Pythagoras nichts schriftliches hinterlies, so wußten sie nur wenig von seiner Philosophie, und ging daher jeder seinen Weg. Die nahmhaftesten Pythagoräer sind Timaeus Locrus, Ocellus, Lucanus, Eiphantus, Hippon, Criton, Aristoxenus, Hipparchus, Numenius, Theages, Onalus, Alcmaeon, Hippodamus, Archytas, Secundus, Hippasus, Philolaus, Eudoxus.

Die cynische und stoische Schule.

Antisthenes.

Antisthenes war Stifter der cynischen Sekte, ein Mann von einer sehr strengen Tugend und beissend in seinem Tadel, daher vielleicht er und seine Nachfolger, cynische, das ist, Hunde-Philosophen, genennt worden.

Diogenes von Sinope, war des Antisthenes Schüler.

Crates war ein Schüler von dem Diogenes.

Zeno Criticus war ein Schüler vom Crates und Stifter der sogenannten stoischen Philosophie.

Cleanthes war des Zenons Nachfolger.

Chrysippus war des Cleanthes Zuhörer.

Zeno von Tarsus war des Chrysippus Nachfolger.

Diogenes von Babylon, war des Zenons Nachfolger und Zuhörer.

Antipates von Tarsus war des Diogenes Schüler.

Panaetius war des Antipaters Schüler.

Posidonius war des Panaetius Schüler, und lebte zur Zeit Cicero's.

Außer diesen giebt es noch andere berühmte Stoiker, unter welchen sind Apollodorus, Archidemus, Athenodorus, Boethus, Cornutus, Persaeus, Seneca, Marcus Antoninus, Epictetus, Arrianus.

Die platonische und aristotelische Schule.

Plato.

Er lebte im 36. und 37. Jahrhundert nach Erschaffung der Welt, also ohngefehr 400 Jahr vor Christi Geburt. Seine Schule ward Akademie benannt. Er hinterließ zween berühmte Schüler, nemlich den Speusippus und Aristoteles.

Speusippus.

Speusippus betrat den Lehrstuhl nach dem Plato.

Xenocrates folgte auf den Speusippus.

Polemo kam nach dem Xenocrates, und hatte zween Schüler, den Crates und Crantor.

Crates erhielt den Lehrstuhl nach dem Polemo.

Arcesilaus kam nach dem Crates auf den Lehrstuhl.

Lacydes war des Arcesilaus Schüler und Nachfolger.

Evander folgte auch nach dem Lacydes.

Egesinus war des Evanders Schüler und Nachfolger.

Carneades war des Egesinus Schüler und Nachfolger.

Clitomachus war des Carneades Schüler und Nachfolger.

Philo von Larissa war des Clitomachus Schüler und Nachfolger.

Antiochus war des Philo Schüler und Nachfolger, mit ihm hörte die Akademie auf, zu Ende des Jahres 3900 nach Erschaffung der Welt.

Außer diesen giebt es noch andere berühmte Platoniker, unter welchen sind Maximus Tyrius, Cicero, Sallustius; zu welchen man auch die sogenannten eklecktischen Philosophen rechnen kann. Diese suchten zwar die verschiedenen philosophischen Lehrgebäude miteinander zu vereinigen; aber sie wollten doch vornemlich für Anhänger des Plato gehalten seyn, und wurden daher die neuern Platoniker benannt. Der Stifter dieser Philosophie war Ammonius, welcher zu Ende des andern und im Anfange des dritten Jahrhunderts nach Christi Geburt lebte. Die berühmtesten eklektischen Philosophen sind Porphyrius, Jamblichus, Plotinus, Proclus, Galenus, Hierocles, Plutarchus, Chalcidius, Simplicius.

Aristoteles.

Aristoteles war Stifter von der peripathetischen Sekte.

Theophrastus war des Aristoteles Schüler und Nachfolger.

Strato von Lampsacus folgte auf Theophrastus.

Lycon folgte nach Strato, und nach ihm andere, unter welchen Aristo, Critolaus, Diodorus.

Zu des Aristoteles Schule gehören auch folgende berühmte Männer:

Dicaearchus,

Eudemus,

Heraclides,

Hieronymus und mehrere andere.

Die eleatische und epicuräische Schule.

Xenophanes.

Xenophanes war Stammvater der sogenannten eleatischen Philosophen. Es ist ungewiß, wer sein Lehrmeister gewesen. Einige meinen Archelaus; er würde dann des Socrates Mitschüler gewesen seyn; aber, da er aller Wahrscheinlichkeit nach, in dem 35. Jahrhundert, also ohngefehr zur selbigen Zeit wie Anaximenes, gelebet hat: so kann Archelaus nicht sein Lehrer gewesen seyn. Einige meinen dagegen, daß er keinen Lehrmeister gehabt habe, und andere, daß er aus der pythagoräischen Schule gekommen sey.

Parmenides war Xenophanes Schüler, und lebte ebenfalls im 35. Jahrhundert.

Empedocles war des Parmenides Nachfolger. Zu seiner Zeit lebte Heraclitus, welcher Stifter der sogenannten heraclitischen Sekte war.

Zeno Eleates war auch ein Schüler vom Parmenides.

Leucippus war ein Schüler vom Zeno und Stifter des sogenannten atomistischen Systems.

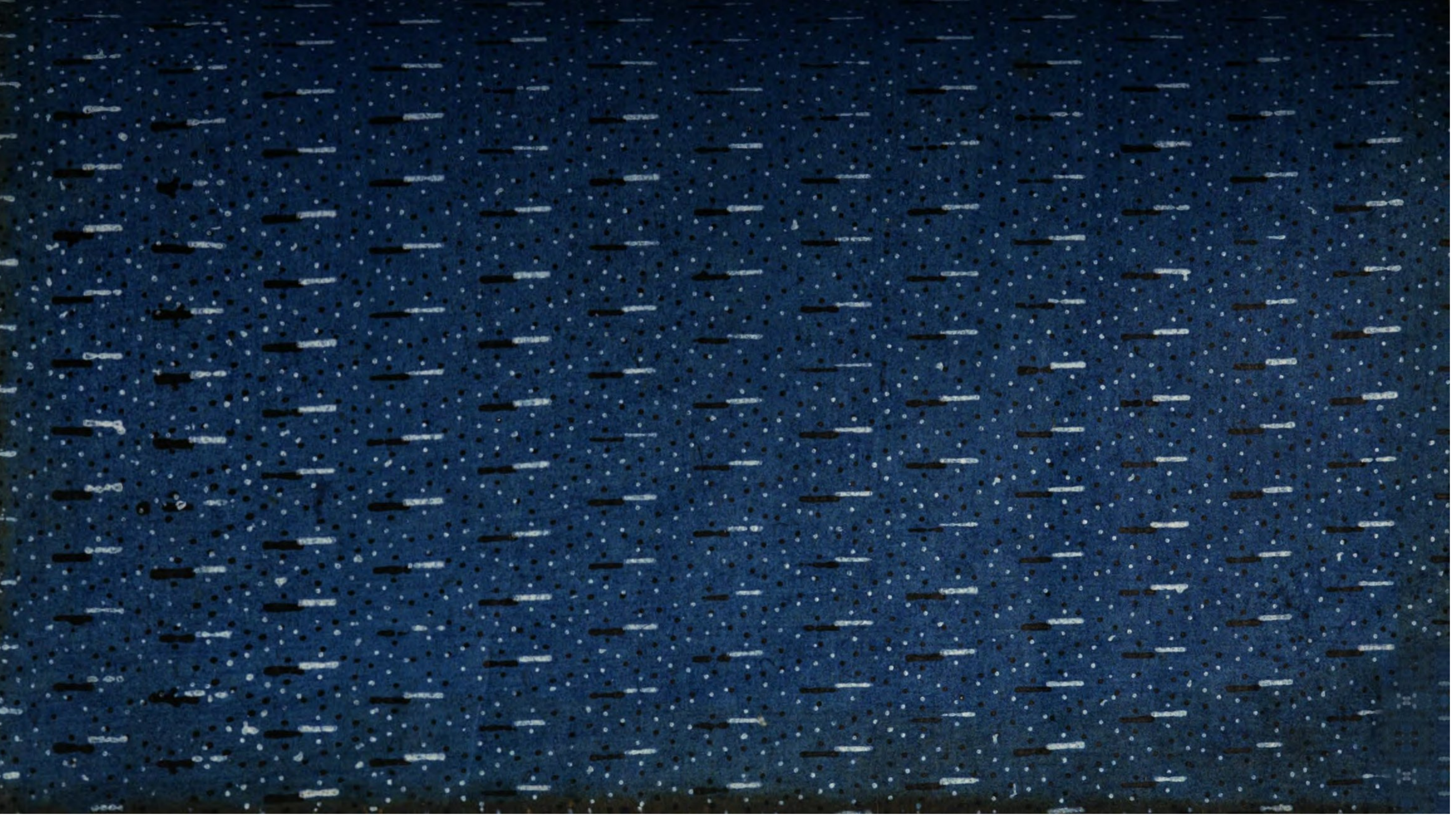
Democritus war des Leucippus Schüler, und nahm sein Lehrgebäude an.

Metrodorus und Protagoras waren des Democritus Zuhörer.

Diogenes Smyrmaeus war des Metrodorus Schüler.

Pyrrho war des Anararchus Schüler, und gab seinen Namen den sogenannten Pyrrhonisten, Sceptikern oder Zweiflern. Er lebte im 37. Jahrhundert nach Erschaffung der Welt. Unter diese Pyrrhonisten gehören vornemlich folgende: Philo von Athen, Eurylochus, Hekataeus, Timon, Ptolomäus, Aenesidemus, Sextus Empiricus. Doch machten diese Sceptiker nicht eine besondere Schule aus, man nennte nur dergleichen Zweifler Pyrrhonisten.

Nausiphanes war des Pyrrho Schüler.

Epicurus war, wie einige meinten, des Nausiphanes Schüler. Er lebte im 37. Jahrhundert nach Erschaffung der Welt; war Stifter der sogenannten epicuräischen Sekte, und nahm des Democritus System an, doch nicht ohne alle Veränderung. Unter des Epicurus Zuhörern waren Polyaenus und Hermachus. Die merkwürdigsten und die berühmtesten Epicuräer sind Apollodorus, Zeno von Sidon, Lucretius, Lucianus, Celsus und Plinius.

Bayerische
Staatsbibliothek
München